المكتبة العربية

حياة الشعر في الكوفة

إلى نهاية القرن الثاني للهجرة

تأليف

الدكتور يوسف خليف

المجلس الأعلى للثقافة

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب



حياة الشعر في الكوفة

إلى نهاية القرن الثاني للهجرة

الطبعة الثانية

المجلس الأعلى للثقافة

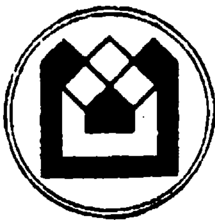
المكتبة العربية

حياة الشعر في الكوفة

إلى نهاية القرن الثاني للهجرة

تأليف

الدكتور يوسف خليف



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

(١)

الموضوع :

فى عصر الخليفة عمر بن الخطاب عندما أخذت حركة الفتوح الإسلامية فى الاتساع ، وأخذ العرب يخرجون من جزيرتهم لينشروا دين الله فى أقطار الأرض ، وضعت الأسس الأولى لطائفة من الأمصار الإسلامية .

وقد أسست هذه الأمصار لتكون معسكرات ثابتة للجيوش العربية فى انطلاقها البعيد المدى فى أرجاء العالم القديم . ولكن هذه المعسكرات أخذت تتحول مع الأيام إلى مدن لها كل ما للمدن من مقومات ، وأخذت هذه المدن تلعب دورها الخطير فى الحياة الإسلامية فى شتى جوانبها .

وإن المتأمل فى هذه الحياة الإسلامية يلاحظ بوضوح أن الدور الذى لعبته هذه الأمصار فى تاريخها أعمق وأقوى تأثيراً من الدور الذى لعبته حواضر الخلافة نفسها . ففى هذه الأمصار التى أسست فى مناطق ذات حضارات قديمة ، والتى نزلتها القبائل العربية بتقاليدها الموروثة ودينها الجديد لتعيش جنْباً إلى جنب مع عناصر أجنبية على حظ غير قليل من الحضارة والمدنية ، وضعت الأسس الأولى للحضارة الإسلامية ، وهى حضارة شارك فى بنائها العرب والأجانب . وفى هذه الأمصار أيضا وضعت القواعد الأولى للثقافة الإسلامية ، وسهرت عليها العقليات العربية والأجنبية حتى قامت وازدهرت واستقرت . ثم فى هذه الأمصار أخيراً تطورت العربية القديمة ، وتطور معها الأدب تطوراً لم تكن تعرفه حواضر الخلافة ، وهو تطور لم يكن منه بد حين أصبح الميدان مشتركاً بين أصحابه الأصلاء ومن دخل فيه من أولئك الأجانب المستعربين . ومن هنا كانت دراسة

هذه الأمصار على جانب كبير من الأهمية لمن يريد دراسة هذه الحضارة وهذه الثقافة وهذا الأدب ، ومتابعتها فى طريق النشأة والتطور والازدهار .

ومن المقرر بين الباحثين أن البصرة والكوفة هما المصران اللذان كان لهما أعمق الآثار وأقواها فى هذه الجوانب كلها ؛ فهما اللذان شهدا البواكير الأولى لها ، وهما اللذان تعهداها حتى نمت وأزهرت وآتت أكلها ، ثم أسلماها بعد ذلك إلى بغداد حين ظهرت ، ثم إلى غيرها من المراكز التى كانت الحضارة الإسلامية تتنقل فيها مع تغير الظروف السياسية . ولن يستطيع باحث فى تاريخ هذه الحضارة أن يدعي أنه ينهج نهجاً علمياً سليماً أو أن يدعى العلم بها إن لم يدرس هذين المصرين ويضع يديه على ما قاما به فى سبيل تأسيس هذه الحضارة ورعايتها .

ولكن من الملاحظ أن الاهتمام بالبصرة كان دائماً أشد وأقوى من الاهتمام بالكوفة . وربما كان السبب فى هذا يرجع إلى أن الطريق إلى البصرة أيسر وأقرب ؛ فالمعلومات التى بين أيدينا عنها أكثر وأشد خصباً ، والصورة التى فى أذهاننا عنها أوضح وأدق ؛ فالنحاه يقيمون دراساتهم على أسس المذهب البصرى وقواعده ، ويطمئنون إليها أكثر من اطمئنانهم إلى أسس المذهب الكوفى وقواعده ، والعلماء يرون فى الاعتزال مؤثراً قوياً فى تاريخ الثقافة الإسلامية والأدب العربى فيوجهون إليه وإلى البصرة التى نشأ فيها عناية خاصه ، والاهتمام بالجاحظ وابن المقفع وبشار وأبى نواس البصريين لا يكاد يعدله اهتمام بغيرهم من المعاصرين لهم ، وهو اهتمام كان يدفع الباحثين إلى الاهتمام بالبيئة التى نشئوا فيها . ومن هنا كان الطريق إلى الكوفة أشد بعداً وأكثر وعورة ، وكانت الصورة عنها أقل وضوحاً وأكثر نقصاً . وأغلب الظن أن هذا لا يرجع إلى ضعف شأن الكوفة أو ضعف تأثيرها فى الحياة الإسلامية ، وإنما يرجع إلى الظروف السياسية التى مرت بها طوال العصر الأموى وفترة غير قصيرة من العصر العباسى ، وهى ظروف جعلت الدولة الأموية تقف منها موقف عسف واضطهاد ، وجعلت الخلفاء العباسيين الأول يقفون منها موقف حذر وريبة . وكان هذا يجعل الرواة يقفون منها موقفاً على جانب كبير من التحرج والتردد ، بل يجعلهم أحياناً ينصرفون عنها أو يشوهون الحقائق ويزيفونها عليها .

فى ضوء هذه الفكرة كان اختيارنا الكوفة لتكون موضوعاً لهذا البحث .
وكان شعورنا بغموض الصورة عنها ونقصها ، وقلة المعلومات التى بين أيدينا واضطرابها ، يدفعنا دفعاً إلى دراستها ، لعل المنهج العلمى الذى فرضناه على أنفسنا – على ما فيه من مشقة وجهد – يساعد على توضيح هذه الصورة وتجليتها ، وإزالة شىء من الغموض الذى يكتنفها ، وكان إحساسنا بوعورة الطريق وبعد الشقة يغرينا إغراء على إنضاء رواحلنا – كما كان يقول القدماء – فى سبيل الوصول إلى الغاية التى كانت تتراءى لنا كلما أغذذنا السير وأمعنا فى السرى مشرقة واضحة ، وكنا نرى فى هذا الجهد جسر التعب الذى يوصلنا إلى الراحة الكبرى – على حد تعبير أبى تمام .

ونحن لا نريد أن نسول – تعليلاً لاختيارنا الكوفة بالذات – إنها أجدر بالدراسة من البصرة ، أو أولى منها بالعناية ، وإنما الذى نريد أن نقوله هو أن الكوفة كالبصرة جديرة بالدرس والعناية ، ولكن غموض الصورة ووعورة الطريق كانا يتمثلان لنا طرافة فى الموضوع وجدة فى النتائج ، ويلوِّحان لنا بفرحة استكشاف المجهول واستجلاء الغامض .

وقد حددنا الفترة التى ندرسها بالقرنين الأول والثانى ، ولم يكن هذا التحديد اعتباطاً أو خبط عشواء ، وإنما كان بناء على أن هذين القرنين هما اللذان يمثلان مراحل النشأة والتطور والازدهار فى تاريخ الحضارة الإسلامية بالكوفة ، وهما اللذان شهدا أزهى مراحل حياتها العقلية والأدبية وأشدها خصباً ونشاطاً ، وبخاصة لأن ظهور بغداد فى منتصف القرن الثانى ، وتحول النشاط الحضارى والعقلى والأدبى إليها ، كان من العوامل الحاسمة فى ضعف شأن الكوفة وبداية انحدارها ، وهو انحدار بلغ مداه فى أوائل القرن الرابع .

(٢)

المنهج :

هدفنا الأساسى من هذا البحث أن نربط بين الشعر والحياة ، لأننا من الذين يؤمنون بأن الفن صدى للبيئة التى يعيش فيها ، ومرآة تنعكس عليها ظروفها وأحداثها ، ما دام الفن جانباً حيوياً من جوانب الحياة ، يتصل بها ، ويؤثر فيها ، ويتأثر بها ، ولا يعيش بمعزل عنها . ولا نكاد نتصور أن الفن – مهما يؤمن أصحابه بأنه للفن – يعيش فى برج عاجى ، أو فى منطقة معزولة ، بعيداً عن قانون التأثر والتأثير ، أو أنه تعبيرعن شخصيات أصحابه فحسب دون أن يكون تعبيراً عن البيئة أيضاً ؛ فالفن – كما نراه – تعبير عن الشخصية والبيئة معا ، أو – بتعبير أدق – تعبير عن تأثر الشخصية بالبيئة أو تأثير البيئة فى الشخصية . وليس من اليسير أن ندرس الفن دراسة منهجية سليمة دون أن ندرس ما حوله من جوانب الحياة التى يتأثر بها ويؤثر فيها .

فى ضوء هذا الهدف تحدد المنهج . فقد رأينا من الضرورى – ونحن بصدد دراسة « حياة الشعر » فى الكوفة فى القرنين الأول والثانى – أن نعرض لبيئة الكوفة فى هذين القرنين بالدرس التفصيلى ، لا على أنها تمهيد للبحث ، وإنما على أنها جزء منه لا يتجزأ . ولهذا كانت سلامة المنهج تفرض علينا أن نجعل من هذا القسم من البحث باباً مستقلا بذاته ، ندرس فيه « الحياة » ، ونقف عندها لا وقفة سريعة متعجلة تلم برءوس المسائل إلماماً خاطفاً ، وإنما وقفة متأنية طويلة تنفذ إلى الأعماق لنتبين فيها البيئة التى عاش فيها « الشعر » . وما كان يتدفع فيها من تيارات متعددة ، وما كان يتجاذبها من اتجاهات مختلفة ، وما كانت تنطوى عليه جوانبها المتشعبة

وكان أول ما وقفنا عنده « الحياة السياسية » ، لا لأنها أهم هذه الجوانب ،

وإنما لأنها هى التى تعرض علينا صورة لصلة الكوفة بالحياة العامة من حولها ، أو — بعبارة أخرى — تهيىء لنا السبيل لنضع الكوفة فى موضعها الصحيح من الدولة ، فالحياة السياسية هى الجانب العام فى حياة الكوفة ، وكان من رأينا أن نبدأ بهذا الجانب العام لنستطيع فى ضوئه أن نتبين أين كانت تنزل الكوفة من هذه البيئة العامة ، بيئة الدولة ، وكيف كانت تعيش فى هذا الجو العام الذى كان يؤثر فيها كما يؤثر فى غيرها من المدن والأمصار والأقاليم . ومضينا ندرس هذه الحياة لا دراسة استعراضية ، وإنما دراسة تعليلية ، لم نقف فيها طويلاً عند الأحداث التاريخية التى تزخر بها المصادر التاريخية المتعددة ، وإنما أشرنا إلى هذه الأحداث وإلى مواضعها من هذه المصادر ، لنتفرغ لتعليلها وتفسيرها وربط أسبابها بمسبباتها ، لعلنا نستطيع من وراء ذلك أن نصل إلى استجلاء ما كان يجرى خلف المسرح السياسى ، وفهم الدوافع والمحركات التى كانت تلعب دورها الخطير فى توجيه « الحركة المسرحية » التى اعتاد رواة التاريخ السياسى أن يقفوا عندها طويلاً دون أن ينفذوا إلى ما وراءها . وفى ضوء هذه الدوافع والمحركات استطعنا أن نربط بين الأحداث التاريخية المتعددة ، وأن نرى فيها مسرحية ضخمة ذات فصول عدة يترابط بعضها ببعض ترابطاً قوياً ، وتجرى كلها فصلاً فى أثر فصل لتصل إلى هدف واضح محدد . وفى ضوء هذا كله استطعنا أن نرسم صورة لشخصية الكوفة السياسية .

وإذ انتهينا من تشخيص هذا الجانب من جوانب الحياة ، مضينا إلى الجوانب الخاصة التى تفسر لنا الحياة الداخلية فى الكوفة من حيث هى مدينة ذات أنماط خاصة فى الحياة قد تشترك فيها مع غيرها من المدن ، وقد تنفرد بها .

وكانت « الحياة الاجتماعية » أول جانب من هذه الجوانب الخاصة وقفنا عنده ، لأنه هو الذى يفسر لنا طبيعة الحياة فى هذه المدينة ، ويضع أيدينا على الأسس التى قامت عليها . وكان من الطبيعى أن يكون التكوين الاجتماعى لهذه المدينة أول ما نقف عنده من حياتها الاجتماعية ، فمضينا ندرس الأجناس التى شاركت فى تكوينها الاجتماعى ، أو — بعبارة أخرى —

عناصر السكان فيها ، وحاولنا أن نربط بين هذه الظاهرة الاجتماعية وبين الظروف التاريخية التى أحاطت بتأسيس الكوفة من ناحية ، والبيئة الجغرافية التى أسست فيها من ناحية أخرى . وإذ اتضحت لنا صورة هذا التكوين الاجتماعى كانت الخطوة الطبيعية التالية أن نتبين كيف كانت تعيش هذه الأجناس فى الكوفة ؟ وكيف كانت حياتها الاجتماعية ؟ وما طبيعة الصلات الاجتماعية التى كانت تربط بينها ؟ ورأينا أن نتحدث أولاً عن الطبقات الاجتماعية ، وعن حياتها ، والظروف الاقتصادية التى كانت تعيش فيها ، لنستطيع أن نتبين بعد هذا طبيعة الصلات بينها . ورأينا أن سلامة المنهج ودقته تفرضان علينا ألا نتحدث عن هذه الطبقات حديثاً عاماً مملوءً بطائفة من الأفكار العامة المعروفة ، وإنما نتحدث عنها حديثاً علمياً دقيقاً . وكان سبيلنا إلى هذا أن نتابع «الخط التاريخى» لحياة هذه الطبقات فى خلال الفترة التى ندرسها لنرى كيف يمضى ؟ وإلى أين يتجه ؟ وما الانحرافات أو الانعكاسات التى أصابته ؟ ومن هنا كان منهجنا فى هذه الدراسة يجمع بين اتجاهين : عرض تاريخى لتطور الظواهر الاجتماعية ، ودراسة موضوعية لطبيعة هذه الظواهر . ثم انتهينا من هذا كله إلى رسم صورة مفصلة لشخصية الكوفة الاجتماعية استطعنا أن نبين فيها الألوان المختلفة التى تتألف منها ، أو — بعبارة أخرى — التيارات الاجتماعية المتعددة التى تتدفع فيها .

وإذ انتهينا من تشخيص هذا الجانب الخاص مضينا إلى « الحياة العقليه » ولم يكن تأخيرنا لها لأنها أقل الجوانب أهمية أو أضعفها تأثيراً ، وإنما لأنها أخص هذه الجوانب ؛ إذ أنها لا تفسر لنا طبيعة الحياة العامة فى الكوفة ، ولكنها تفسر طبيعة الحياة فى دائرة خاصة ، هى دائرة العناصر المثقفة المستنيرة .

وإذ كانت الكوفة أحد المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية كان من الضرورى أن نعرض أولاً لمنزلتها الثقافية لنرى أين تقف بين المراكز الثقافية الأخرى ؟ وأن نحاول استجلاء العوامل التى جعلتها تحتل هذه المكانة الملحوظة فى تاريخ هذه الثقافة ، لنمضى بعد ذلك إلى ألوان الحياة العقلية المختلفة . وكان طبيعياً أن تكون « الحياة الدينية » أول ما نقف عنده من

هذه الألوان ، لأنها الأصل الذى قامت عليه الثقافة الإسلامية والمحور الذى دارت حوله . وإذ كانت الحياة الدينية الإسلامية تتجه ثلاثة اتجاهات : اتجاه نحو القرآن ، واتجاه نحو الحديث ، واتجاه نحو التشريع ، مضينا نتبين الدور الذى قامت به مدرسة الكوفة الدينية فى كل اتجاه من هذه الاتجاهات . ثم مضينا بعد ذلك إلى « الحياة اللغوية » لأنها الأساس الثانى الذى قامت عليه الحياة العقلية فى الكوفة ، فالدين أولاً واللغة بعد ذلك هما المقومان الأساسيان لهذه الحياة ما دامت الكوفة مدينة إسلامية عربية . ووقفنا عند الاتجاهات الثلاثة التى اتجهت إليها مدرسة الكوفة اللغوية : جمع اللغة وتدوينها ، ووضع قواعد النحو ،ورواية الشعر والأخبار ، وحاولنا أيضا أن نتبين الدور الذى قامت به فى كل اتجاه من هذه الاتجاهات . ثم كانت «الحياة المذهبية» هى الاتجاه الثالث من اتجاهات الحياة العقلية ، وهى – بطبيعة وضعها التاريخى – تأتى بعد الاتجاهين الدينى واللغوى ، لأنها الاتجاه الذى لم يظهر مع نشأة الكوفة وإنما ظهر بعد ذلك . ولسنا نقصد بالحياة المذهبية تلك المذاهب الفقهية التى ظهرت فى التشريع الإسلامى ، وإنما نقصد تلك المذاهب التى نشأت نشأة سياسية ثم أخذت صورة دينية بعد ذلك ، وكان هدفها خدمة طوائف معينة تدين بمذاهب سياسية خاصة . ورأينا أن المذهبين الأساسيين اللذين عرفتهما الكوفة هما «التشيع والإرجاء» ، فوقفنا عندهما وقفة طويلة تتبعنا فيها نشأتهما وتطورهما . وكان منهجنا فى دراسة هذه الاتجاهات الثلاثة للحياة العقلية يقوم على أساس من العرض التاريخى والدراسة الموضوعية على نحو ما فعلنا فى دراسة الحياة الاجتماعية . وإذ انتهينا من هذا كله مضينا نحاول رسم صورة لشخصية الكوفة العقلية نوضح عليها الخطوط الأساسية التى تحددها ، والألوان الواضحة التى تميزها .

وإذ تمت لنا دراسة «الحياة» واتضحت الصورة الدقيقة لها ، مضينا إلى «الشعر» نحاول أن نتبين إلى أى حد أثرت هذه «الحياة» فيه ؟ وإلى أى حد كان تعبيراً عنها ؟ وكان طبيعياً أن تجرى الدراسة هنا على المنهج الذى جرت عليه هناك ، فكان «الشعر والحياة السياسية» ثم «الشعر والحياة

الاجتماعية» ثم «الشعر والحياة العقلية» هى الاتجاهات الثلاثة التى اتجهت إليها هذه الدراسة الفنية .

وفى ضوء الهدف الذى تمثلناه من ربط الشعر بالحياة تحدد منهجنا فى دراسة الشعر ، فكان الأساس الذى قام عليه هذا المنهج أن نتبين — فى دقة — أين يقف الشعر من جوانب الحياة المختلفة ؟ وكيف يتصل بها أو يبعد عنها ؟ أو — بعبارة أخرى — أين تقف سفينة الشعر وسط هذا الخضم المتلاطم من الحياة ؟ ولم يكن يعنينا أن تكون النتائج دائماً إيجابية ، لأن سلامة المنهج تفرض علينا أن نسجل النتائج سواء أكانت إيجابية أم سلبية . ونحن فى دراستنا للحياة لم نفترض سلفاً أن هذا الجانب من جوانبها مؤثر فى الشعر أو أن ذلك الجانب غير مؤثر فيه ، لأننا لم نكن نريد أن نتعجل النتائج أو أن نضعها قبل المقدمات ، وإنما درسنا الحياة من جوانبها المتعددة لتكتمل صورتها فى ذهننا اكتمالاً دقيقاً ، ثم نضع هذه الصورة بعد ذلك أمامنا لنحدد فيها — إذا استعرنا عبارات الجغرافيين — مناطق الخصب ومناطق الصحارى فى الحياة الفنية .

وفرضنا على أنفسنا بعد ذلك أمرين : فإن كانت النتائج إيجابية مضينا إلى مجموعة الشعر التى بين أيدينا ننظر فيها على أساسين : أساس تاريخى نتتبع فيه تطور الظاهرة الفنية فى خلال الفترة التى ندرسها ، وأساس فنى نتتبع فيه النصوص التى توضح لنا السمات الفنية لهذه الظاهرة ، وإن كانت النتائج سلبية مضينا نعلل لها ، ونتبين الأسباب التى باعدت بين الشعر وبين هذا الجانب أو ذاك من جوانب الحياة .

وكانت نتيجة هذا المنهج أننا لم ندرس الشعر على أساسٍ من تقسيم الفترة التى ندرسها إلى عصور سياسية ، وإنما درسناه على أساسٍ من صلته بجوانب الحياة المختلفة . ومن هنا كان يحدث أن تتوزع دراسة الشاعر الواحد على هذه الجوانب ، فنعرض له فى أكثر من موضع ، ما دام تأثره بالحياة لم يقف عند جانب واحد من جوانبها ، وما دام شعره قد عبر عن أكثر من جانب منها . وذلك لأن هدفنا لا يتجه إلى دراسة حياة الشعراء ، وإنما يتجه إلى دراسة حياة الشعر . فهؤلاء الشعراء الذين عاشوا فى الكوفة إنما

كانوا يعيشون تحت تأثير تيارات حيوية متعددة ، وهذه التيارات كانت تؤثر فى شعرهم تأثيراً إيجابياً أو سلبياً ، فكان من الطبيعى — حرصاً على سلامة المنهج الذى فرضناه على أنفسنا — ألا ننتزع هؤلاء الشعراء من بين هذه التيارات لندرسهم دراسة مستقلة ، وإنما ننظر فى شعرهم لنرد كل جانب من جوانبه إلى العوامل المؤثرة فيه ، أو لنصل بينه وبين التيار الذى أثر فيه ، حتّى تكتمل لنا صورة من تأثير الحياة بجوانبها المتعددة فى الشعر الكوفى كله .

وقد كان من الممكن أن نؤثر الراحة على النَّصَب ، وسهولة الطريق على وعورته ، فننهج فى دراستنا النهج التقليدى المألوف من دراسة أشهر الشعراء ، وموضوعات شعرهم ، وخصائصه الفنية ، على أساس من تقسيم الفترة التى ندرسها إلى عصور سياسية . وهل هناك أيسر من أن نفرد للعصر الأموى باباً مستقلاً ، وللعصر العباسى باباً آخر ، ثم نستعرض شعراء كل عصر وموضوعات شعرهم وخصائصه ؟ لقد كان هذا يسيراً لولا أننا نرى فيه انتزاعاً للشعر من بيئته ، وفصلاً بينه وبين الحياة التى يعيش فيها ، وإلغاءً لقانون التأثر والتأثير لا يرضاه المنهج العلمى السليم . ومن هنا آثرنا النصب على الراحة ، وعدلنا عن سهولة الطريق إلى وعورته ، وفرضنا على أنفسنا هذا المنهج الذى عانينا منه شيئاً غير قليل من الجهد والمشقة .

(٣)

المصادر :

والمصادر التى اعتمدنا عليها فى هذه الدراسة تنقسم بطبيعة المنهج إلى مجموعتين : مصادر الحياة ، ومصادر الشعر .

ومصادر الحياة تنقسم بطبيعة المنهج أيضاً إلى مصادر تاريخية ، ومصادر اجتماعية ، ومصادر عقلية . وأهم المصادر التى اعتمدنا عليها فى تشخيص

الحياة السياسة الطبرى فى تاريخه ، والبلاذرى فى فتوح البلدان وأنساب الأشراف ، والمسعودى فى مروج الذهب . وقد وجدنا فى المادة الضخمة التى يزخر بها الطبرى ، وفى المعلومات الطريفة التى يرويها البلاذرى ، ما يسر لنا السبيل إلى فهم هذه الحياة السياسية المضطربة ، وهيأ الوسيلة لرسم الصورة التى رسمناها لشخصية الكوفة السياسية . ولكننا كنا مع المسعودى على حذر ، إذ كنا نخشى أن ننزلق معه إلى أهوائه الشيعية . وأما فى الدراسة الاجتماعية فقد انتفعنا انتفاعاً كبيراً بابن سعد فى طبقاته حيث تعرض مادته الخصبة جوانب متعددة للحياة الاجتماعية . كما انتفعنا بكتب المكتبة الجغرافية وخاصة ابن الفقيه حيث يوجد فصل طويل عن الكوفة يتضمن طائفة من المعلومات الطريفة عن حياتها الاجتماعية . وأمدنا الجاحظ فى رسائله وفى بيانه بطائفة أخرى من المعلومات عن هذه الحياة ، وكذلك أبو الفرج فى أغانيه حيث يروى تفصيلات واسعة عن المجتمع الكوفى وبخاصة فى حياة لهوه ومجونه وخلاعته . وأما فى الدراسة العقلية فكان اعتمادنا الأساسى على كتب الطبقات ، وبالذات ابن سعد ، وابن الأنبارى ، وابن النديم ، وعلى كتب الملل والنحل ، وبخاصة الشهرستانى والأشعرى ، وعبد القاهر البغدادى .

وأما مصادر الشعر فمن الممكن أن نقسمها إلى ثلاث مجموعات أساسية : مصادر للدراسة حياة الشعراء ، وأهمها أغانى أبى الفرج ، وشعراء ابن قتيبة ، وتاريخ بغداد ، وخزانة البغدادى . ومصادر للمادة الفنية ، وأهمها – إلى جانب المجموعة السابقة – مقاتل الطالبيين حيث توجد مجموعة غير قليلة من شعر ثورات الشيعة ، والديارات للشابشتى ، ومسالك الأبصار للعمرى حيث توجد مجموعة ضخمة من شعر اللهو والمجون ، ثم وقعة صفين لابن مزاحم ، وشرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ، ولكن موقفنا من هذين المصدرين كموقفنا السابق من المسعودى ، إذ يكثر بهما الشعر الموضوع والمنتحل ، ثم تاريخ الطبرى – مرة أخرى – حيث تروى مجموعة كبيرة من الشعر السياسى ، وأخيراً دواوين الشعراء ، ولكن مما يؤسف له أنه ليس بين أيدينا منها سوى أربعة · ديوان أعشى همدان ، وهاشميات

الكميت ، وديوان أبى العتاهية الزهدى ، وديوان مسلم بن الوليد . وأما المجموعة الثالثة من هذه المصادر ، فهى مصادر النقد الأدبى حيث تذكر آراء النقاد والرواة فى هذا الشعر . وأهمها عندنا موشح المرزبانى الذى أمدنا بطائفة ذات قيمة كبيرة من هذه الآراء ، ثم موازنة الآمدى ، وعمدة ابن رشيق ، وبيان الجاحظ وحيوانه .

وإلى جانب هذه المصادر العربية القديمة رجعنا إلى مجموعة كبيرة من دراسات المستشرقين ، وهى - وإن لم تفدنا فائدة تذكر فى الدراسة الفنية - كانت ذات فائدة كبيرة فى دراسة الحياة : وضحت لنا جوانب كثيرة منها ، وفسرت لنا كثيراً من ظواهرها ، وأطلعتنا على أساليب مختلفة من البحث العلمى الدقيق . وقد أفدنا كثيراً من دراسات ڤلهوزن التاريخية عن «الدولة العربية وسقوطها» ، ودراسات كريمر وخودا بخش الاجتماعية عن «الحضارة الإسلامية » ، ودراسات فك وجولد تسيهر فى الحياة اللغوية والحياة العقلية عن « العربية » وعن «العقيدة والشريعة» ، ودراسات ڤان ڤلوتن عن«الشيعة»، كما أفادتنا دراسات ماسينيون وكرزول عن «خطط الكوفة» وعن «فن العمارة الإسلامية» فى تمهيدنا لهذا البحث الذى عرضنا فيه لتأسيس الكوفة وتخطيطها واستقرار الحياة فيها . وكانت أبحاث زترشتين عن «الكوفة» ، وبول عن «الحيرة» ، وهونجمان عن«الأنباط » ، وستر ثمان عن « الشيعة » ، وماسينيون عن « التصوف » ، ودلاڤيدا عن « المختار » ، وهوروڤتز عن «الكميت » ، وأويسترب عن « أبى العتاهية » وكراتشكوڤسكى عن «مسلم » ، وغيرها من الأبحاث التى تضمها «دائرة المعارف الإسلامية» ، ذات قيمة لا تنكر فى تيسير السبيل وتذليله ، وبخاصة أبحاث هونجمان وستر ثمان وماسينيون وهوروڤتز .

وإلى جانب هذه الدراسات والبحوث الاستشراقية رجعنا إلى مجموعة أخرى من الدراسات والبحوث العربية المعاصرة التى قام بها باحثون سبقونا إلى دراسة بعض جوانب هذا الموضوع . ونعترف أننا انتفعنا انتفاعاً كبيراً بدراسات الأستاذ الدكتور طه حسين عن « الفتنة الكبرى » وعن شعراء

« حديث الأربعاء » ، ودراسات الأستاذ الدكتور أحمد أمين عن الحياة الاجتماعية والحياة العقلية فى « فجر الإسلام وضحاه » ، وبحث الأستاذ عبد الوهاب خلاف فى التشريع الإسلامى عن أبى حنيفة ومدرسته ، وهى دراسات وأبحاث أضاءت لنا كثيراً من جوانب هذا الموضوع .

هذه أهم المصادر والمراجع التى اعتمدنا عليها ورجعنا إليها . ونقول أهم المصادر والمراجع لأن وراءها مصادر ومراجع كثيرة لم نعرض لها هنا اكتفاء بإثباتها فى هوامش البحث وإدراجها فى الثبت الأخير الذى تفرض علينا التقاليد العلمية أن نختم به أبحاثنا الجامعية .

* * *

وبعد ، فلسنا ندّعى أننا قلنا الكلمة الأخيرة فى الموضوع ، أو أننا أحطنا علماً بكل جوانبه ، فتلك دعوى لا تتفق مع العلم الذى نخلص له ، ولا مع الجامعية التى نؤمن بها ، وإنما حسبنا أن نذكر أن هذا البحث محاولة حاولناها ، وأنضينا رواحلنا فى سبيلها ، فإن تكن انتهت بنا إلى الغاية التى تمثلناها ، فما نبالى – كما يقول الكميت الشاعر الكوفىّ – « نَقَبَ الخُف واعتراق السَّنام » ، وإن تكن قصرت بنا عن بلوغها فلنتذكر قول شاعر الكوفة الكبير أبى العتاهية « ما كل ما يتمنى المرء يدركه » .

والله يهدينا إلى سواء السبيل .

يوسف خليف

تمهيد

(١) تأسيس الكوفة .
(٢) تخطيطها .
(٣) استقرار الحياة فيها .

(١)

تاسيس الكوفة :

كان تأسيس الكوفة إحدى الضرورات الحربية التى اقتضتها طبيعة الفتح الإسلامى لبلاد فارس فى عهد عمر بن الخطاب ، فقد اندفع الجيش العربى تحت قيادة سعد بن أبى وقاص بعد فتوح السواد إلى بلاد فارس ، وكان من نتيجة هذا أن طالت خطوط المواصلات – على حد التعبير الحربى الحديث – بين المدينة حاضرة الدولة الإسلامية فى ذلك الوقت ، وبين ميدان القتال ، فكان من الضرورى أن يتخذ الجيش الإسلامى المحارب نقطة ارتكاز له أو معسكراً ثابتاً قريباً من ميدان القتال . فأصدر عمر أمره إلى سعد بأن « يتخذ للمسلمين دارهجرة وقيروانا [١] » . وخيل لسعد فى أول الأمر أن المدائن ، حاضرة الإمبراطورية الساسانية ، هى المنطقة التى تصلح لأن تكون هذا المعسكر الثابت للجيش العربى ، يتابع منها اندفاعه صوب الشرق ، ولكن جو هذه المنطقة الرطبة لم يلائم العرب الخارجين من أعماق الصحراء الحارة ، فاجتووها [٢] . ورأى سعد أن يرجع إلى عمر يسأله رأيه ، وأدرك عمر بثاقب فكره أهمية العامل الجغرافى فى اختيار البيئة التى تصلح لنزول

---

(١) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٥ – وقد كان المقصود بدار الهجرة فى ذلك الوقت مركز القتال الذى يرابط فيه الجنود مع أسرهم تحت السلاح – على حد التعبير الحربى – فى انتظار الغزو (انظر Wellhausen : The Arab Kingdom and its Fall, p, 25) ومن هنا كان الجنود المسلمون يسمون أحياناً المقاتلة وأحياناً المهاجرة (Ibid., p. 25) وكلمة « قيروان » فى النص تؤدى هذا المعنى أيضاً إذ أن من معانيها « الجماعة من الخيل ، ومعظم الكتيبة » (انظر القاموس المحيط ، مادة « قرن ») – وفى بعض روايات الطبرى أن عمر كتب إلى سعد بأن يتخذ للمسلمين « دار هجرة ومنزل جهاد » (١/٥/٢٣٦٠) .

(٢) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٥ – وفى رواية أخرى أن المسلمين « استوخموها واستوبئوها » (المصدر نفسه / ٢٧٧) .

هؤلاء العرب المجاهدين الذين كان يحرص كل الحرص على أن يظلوا محتفظين بنشاطهم وحيويتهم وقوتهم التى خرجوا بها من الصحراء ، وأدرك أنه لا تصلح لهم إلا بيئة جغرافية تشبه البيئة التى خرجوا منها ، ورأى – من ناحية أخرى – أن طبيعة المهمة التى خرج من أجلها هؤلاء العرب من صحرائهم ، وهي مهمة حربية ، تفرض عليه ألا يهمل الجانب الحربى فى هذا الاختيار ، فرأى أن المنطق العسكرى يقضى بألا يوجد فاصل طبيعى بين هذا الجيش وبين مركز القيادة العليا فى المدينة ، حتى يضمن بذلك السيطرة على طرق المواصلات التى تربط بينهما ، فكتب إلى سعد : « إن العرب بمنزلة الإبل لا يصلحها إلا ما يصلح الإبل ، فارتد لهم موضعاً عدنا . ولا تجعل بينى وبينهم بحراً (١) » . وفكر سعد فى الأنبار على الضفة الغربية للفرات التى لا يفصل بينها وبين الجزيرة العربية بحر – كما أراد عمر – « وأراد أن يتخذها منزلاً ، فكثر على الناس الذباب ، فتحول إلى موضع آخر فلم يصلح ، فتحول إلى الكوفة فاختطها (٢) » . وكان ذلك فى السنة السابعة عشرة من الهجرة (٦٣٨ م) كما تذهب بعض الروايات ، وفى السنة الثامنة عشرة أو التاسعة عشرة ، كما تذهب روايات أخرى (٣) ، والأول أرجح .

وتختلف الروايات فى طريقة اهتداء سعد إلى هذه المنطقة التى اختط فيها الكوفة (٤) ، وأيا ما كانت الرواية الصحيحة فإن النتيجة التى نصل إليها من بين هذه الروايات المختلفة هى أن اختيار الموضع الذى أسست فيه الكوفة

---

(١) البلاذرى : فتوح البلدان/٢٧٦ – ويتردد هذا النص فى مواضع مختلفة من المصادر التاريخية مع اختلاف فى روايته ، ولكنه اختلاف لا يغير المعنى .
(انظر على سبيل المثال : الطبرى ١ / ٥ / ٢٣٦٠ ، وياقوت : معجم البلدان ٧ / ٢٩٧)

(٢) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٥ .

(٣) انظر : The Ency. of Islam, art.« al-Kufa »
وهناك اختلافات أخرى حول هذا التاريخ (انظر الطبرى ١/٥/ ٢٣٦٠ ، ٢٤٨١ ، وابن الأثير ٢/٢٥٩ ، والمسعودى : التنبيه والاشراف / ٣٥٨ ، والبلاذرى : فتوح البلدان / ٢٨٤) .

(٤) انظر البلاذرى : فتوح البلدان/٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، وياقوت : معجم البلدان ٧ / ٢٩٧ ، والطبرى ١ / ٥ / ٢٣٦٠ ، ، ٢٤٨٣ ، ٢٤٨٤ ، ٢٤٨٥ .

لم يكن أمراً مرتجلاً وإنما كان بعد نظر طويل وبحث دقيق ، وهى نتيجة لا تقبل اختلافاً حولها ، ولا يطعن فيها تعدد الروايات التى انتهت بنا إليها .

وهكذا نستطيع أن نرد تأسيس الكوفة إلى عاملين :

عامل حربى ، وهو امتداد خطوط مواصلات الجيش الإسلامى بعد توغله فى بلاد فارس ، وما ترتب على ذلك من حاجته إلى نقطة ارتكاز له يتخذها معسكراً ثابتاً ، وقاعدة حربية ، يستريح فيها بعد القتال ، ويتابع منها تقدمه ، أو — على حد تعبير عمر — « دار هجرة ومنزل جهاد (١) » .

وعامل جغرافى ، وهو ذلك الاختلاف الذى شعر به الجيش العربى بين البيئة التى خرج منها ، وهى بيئة الصحراء العربية ، والبيئة التى خرج إليها ، وهى بيئة بلاد فارس ، وما نتج عن ذلك من ضعف قوة الجند وحيويتهم ، أو — على حد تعبير عمر — « من تغير ألوان المقاتلين ولحومهم (٢) » الأمر الذي دفعه — وهو القائد الأعلى للجيش — إلى التفكير فى وسيلة تحفظ على جيشه حيويته وقوته ، وتعينه على المضى فى الرسالة الكبرى التى غادر صحراءه من أجلها ، وهى الجهاد فى سبيل الله (٣) .

ولم يكد المسلمون ينزلون الكوفة حتى بدءوا يشعرون بأن حياة التنقل والتقلقل التى كانوا يحيونها فى جزيرتهم لم تعد تلائمهم أو — بتعبير آخر — لم تعد تلائم تلك الرغبة التى لابد أنها جاشت فى نفوسهم فى أن تكون لهم « مدينة » على النمط الفارسى الذى رأوه فى أثناء حروبهم فى بلاد فارس ، تجمع بينهم ، وتستقر بهم ، وتكفيهم ذلك التردد الدائب خلف مواقع الغيث

---

(١) الطبرى ١ /٥/ ٢٣٦٠ ، ومن هذه الناحية كانت تسمى أحياناً « كوفة الجند » كما وردت فى شعر عبدة بن الطبيب (انظر ياقوت : معجم البلدان ٧/٢٩٦) .

(٢) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٣ ، وابن الأثير ٢ / ٤١٠ .

(٣) ويرى بعض المؤرخين — الأستاذ Reitemeyer — أن مسألة القلق على صحة الجيش المحارب لم تكن السبب الوحيد الذى دفع عمر إلى الأمر بتأسيس الكوفة ، وإنما يضاف إلى هذا رغبته فى حفظ العرب جنساً محارباً بعيداً عن الشعوب المغلوبة ، كما فعل مع الجيش العربى الذى فتح مصر عندما أمره بعدم الإقامة فى الإسكندرية (انظر :
Creswell: Early Muslim Architecture, I, 15).

ومنابت الكلأ ، مادام منزلهم الجديد منزلاً برياً بحرياً ينبت الحلىّ والنصىّ ، على حد تعبير سعد (١) ، وينبت الخزامى والأقحوان والشيح والقيصوم والشقائق ، على حد تعبير رواة البلاذرى (٢) .

ومن هنا بدأ تفكير تلك الجماعة المهاجرة المجاهدة من المسلمين فى تحويل معسكرهم إلى مدينة . فلم يكادوا ينزلون الكوفة وتستقر بهم الدار ، ولم يكادوا يعرفون أنفسهم ويثوب إليهم ما كانوا فقدوا – على حد تعبير المؤرخين (٣) – حتى كتبوا إلى عمر يستأذنونه فى بنيان القصب . ولكن عمر كان يرى فى ذلك رغبة فى الاستقرار لا تتفق مع طبيعة الدور الخطير الذى خرج هؤلاء المهاجرون من أجله ، وجنوحاً إلى الارتباط بالأرض والاستكانة لها لا يتلاءم مع طبيعة الجنس العربى التى كان عمر يحرص أشد الحرص على أن تظل صافية نقية كما خرجت من الجزيرة العربية ، وكان يرى – إلى جانب ذلك – أن حياة المعسكرات ، بما فيها من تقشف وخشونة ، خير حياة لهؤلاء المقاتلين الذين يجب أن يكونوا دائماً على أهبة القتال ، والذين لم يخرجوا من جزيرتهم ليستقروا ، كما تزين لهم الحياة الدنيا الفانية ، وإنما خرجوا منها مقاتلين ليعودوا إليها مقاتلين أيضاً ، كما يفرض عليهم جهادهم المقدس فى سبيل الله والحياة الأخرى الباقية . ولكن ماذا يستطيع أن يفعل عمر أمام تلك الرغبة الجماعية التى أبداها جيشه ؟ رأى عمر أن خير ما يفعله أن يبدى رأيه للجيش ، ويترك له حرية الاختيار والتصرف ، فكتب إليهم يقول : « العسكر أجدّ لحربكم ، وأذكى لكم ، وما أحب أن أخالفكم (٤) » .

وخطا المسلمون الخطوة الأولى فى طريقهم نحو « المدينة » وأقاموا بيوتهم من القصب (٥) . ولكن يظهر أن الحياة أرادت أن تثبت لهم أن هذا المثل

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٦ ، ٢٤٨٧ .

(٢) فتوح البلدان / ٢٧٧ .

(٣) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٧ . « ويثوب إليهم ما كانوا فقدوا » أى من قوتهم (انظر ابن الأثير ٢ / ٤١١) .

(٤) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٧ ، وابن الأثير ٢ / ٤١١ وفيه « العسكر أشد لحربكم ، وأذكر لكم » والمعنى على الروايتين واحد .

(٥) عن ابن عباس : « كانت منازل أهل الكوفة قبل أن تبنى أخصاصاً من قصب ، إذا غزوا قلعوها وتصدقوا بها ، فإذا عادوا بنوها » (ياقوت : معجم البلدان ٧/٢٩٧) .

من الحياة المستقرة التي أرادوا أن يحيوها ليس إلا مثلاً ساذجاً ناقصاً ، وأن هذه الخطوة التي خطوها ليست هي الخطوة الأخيرة في الشوط ، فقد وقع حريق في مدينتهم الناشئة « فاحترق ثمانون عريشا ، ولم يبق فيها قصبة [1] » . ولمعت الفكرة في ذهن سعد : لم لا يستبدلون ببنيان القصب بنيان اللبن ؟ وخشي سعد معارضة الخليفة ، وأدرك أن معارضته في هذه المرة ستكون أشد ، فلم يكتب إليه كما فعل في المرة السابقة ، وإنما بعث إليه وفداً منهم يستأذنونه في هذه الخطوة الجريئة . ومرة أخرى رأى عمر أن في هذه الخطوة خطراً على الجيش المقاتل ، وأنها تخفي وراءها نعومة مترفة تهدد الحياة الخشنة التي يجب أن يظل هذا الجيش مقيماً عليها ، بعيداً عن السرف آخذاً نفسه بالقصد والاعتدال (٢) . ولكن التيار كان جارفاً ولم تكن من الحكمة معارضته والوقوف في سبيله ، فرأى عمر أن يوافقهم ولكنه قيد موافقته بقيود رأى أنها تحفظ على جيشه شيئاً من حياته الخشنة ، وتبقى له على شيء من القصد والبعد عن السرف ، فقال لهم : « افعلوا ولا يزيدن أحدكم على ثلاثة أبيات ، ولا تطاولوا في البنيان ، والزموا السنة تلزمكم الدولة (٣) » .

(٢)

تخطيط الكوفة :

وخطا المسلمون خطوة أخرى في طريقهم نحو « المدينة » وبدأت الخطوط الأولى « لمدينة الكوفة » ترسم فوق سطح الأرض ، وكان المسجد — رمز الدولة الإسلامية — أول ما اختطه المسلمون في هذه الأرض الجديدة(٤) ،

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٧ .

(٢) وفى الطبرى أن عمر بعد أن أذن للوفد بالبناء تقدم إليهم « ألا يرفعوا بنياناً فوق القدر قالوا : وما القدر؟ قال : مالا يقربكم من السرف ، ولا يخرجكم من القصد » (١ / ٥/ ٢٤٨٨)

(٣) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٧ ، ٢٤٨٨ ، وابن الأثير ٢ / ٤١٢ .

(٤) فى الطبرى « فأول شىء خط بالكوفة وبنى حين عزموا على البناء المسجد » . =

ثم خطط قصر الإمارة وبيت المال بحيال محراب المسجد (١) فى الواجهة الجنوبية منه مع انحراف قليل نحو الشرق (٢) ، وخططت المناهج من حول المسجد ، وجعلت الأساسية منها – وفقاً لأمر عمر – أربعين ذراعاً وما يليها ثلاثين ، وما بين ذلك عشرين ، وجعلت الأزقة سبع أذرع (٣) ، وتفرع من المسجد خمسة عشر منهجاً : من شماليه خمسة ، ومن قبلته أربعة ، ومن شرقيه ثلاثة ومن غربيه ثلاثة أيضاً (٤) ، ثم وزعت القبائل من حول المسجد على هذه المناهج (٥) . وبدأت قوالب اللبن ترفع القواعد من بنيان هذه المدينة الناشئة .

ثم مضت المدينة الناشئة فى طريقها تستكمل مقوماتها ، حتى إذا كانت إمارة زياد فى السنة الخمسين من الهجرة (٦) خطا المسلمون فى هذه المدينة خطوة أخرى ، فأخذوا يقيمون بيوتهم من الآجر بدلاً من اللبن (٧) . ومضى زياد يدخل بعض التعديلات على المسجد فزاد فيه ووسعه (٨) وأقامه على أساطين جلبت من جبال أهواز ثم نقرت وثقبت وحشيت بالرصاص وسفافيد الحديد ، وجعل ارتفاعه ثلاثين ذراعاً ، ثم سقفه ،وجعل له مجنبات ومواخير ، واستعان على ذلك « ببنائين من بنائى الجاهلية » – على حد عبارة الطبرى – وحقق له بنَّاء فارسى كان بناء لكسرى تلك الصورة التى كانت نفسه تنازعه

= (١ / ٥ / ٢٤٨٨) – ويرسم المؤرخون صورة طريفة لاختطاطه (انظر البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٦ ، والطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٩) .

(١) الطبرى ١/٥/٢٤٩١ .

(٢) ماسينيون : خطط الكوفة / ٢٧ .

(٣) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٨ .

(٤) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٩ .

(٥) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٩ ، ٢٤٩٠ .

(٦) زامباور : معجم الأنساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ الإسلامى ١ / ٦٧ .

(٧) ياقوت : معجم البلدان ٧ / ٢٩٧ .

(٨) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٧ .

إليها[1] ، ثم أمر بالحصى فجمع ، وألقى فى صحن المسجد لأن الناس « كانوا يصلون فإذا رفعوا أيديهم وقد تربت نفضوها فقال زياد : ما أخوفنى أن يظن الناس على غابر الأيام أن نفض الأيدى سنة فى الصلاة [2] » . وباختصار فقد جعل زياد المسجد — على حد تعبير ماسينيون — أكبر وأجمل مسجد إسلامى قبل أن يفطن عبد الملك إلى بيت المقدس والحجاج إلى مسجد المدينة [3] . والواقع — كما يقرر كرزول [4] — ان فن العمارة فى الكوفة أخذ يسجل تقدماً فى أيام زياد .

وهكذا تحولت الكوفة فى عهد زياد — كما يذكر زترشتين [5] — إلى مدينة منظمة بيوتها من الآجر .

وهنا نقف لنتساءل : إلى أى حد تم للمسلمين تحقيق الفكرة التى كانوا يسعون إليها ، وهى فكرة « المدينة » فى هذه « الكوفة » الناشئة التى أراد عمر أن تكون معسكراً وأرادوا هم أن تكون مدينة ؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال يجب أن نسأل أنفسنا سؤالاً آخر : كيف استقر هؤلاء المقاتلون المهاجرون ومن معهم فى هذه المدينة الناشئة ؟

---

(١) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٤٢ — والمراد ببنائى الجاهلية فى عبارة الطبرى أنهم غير مسلمين (انظر . Creswell: Early Muslim Architecture, I.36)

(٢) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٧ .

(٣) خطط الكوفة / ٢٨ .

(٤) Early Muslim Architecture, I, 33.

(٥) Zetterstéen: The Ency. of Islam art. "al-Kufa" .

(٣)

استقرار الحياة فى الكوفة :

إن الصورة التى يرسمها المؤرخون عن هذا الاستقرار (١) — أيا ما كان الاختلاف فى تفاصيلها — صورة واضحة فى مجموعها ، تنتهى بنا إلى نتيجة لا شك فيها ، وهى أن هؤلاء المقاتلين المهاجرين ومن معهم استقروا فى الكوفة استقراراً قبلياً ، وتوزعوا على الأرض الجديدة وفق قبائلهم (٢) . فقد بدأ سعد ، بعد أن تم تخطيط المسجد وقصر الإمارة وبيت المال ، بتوزيع الأرض على القبائل ليقيموا فيها منازلهم ، ورأى أن يتخذ من المسجد نقطة البدء ، ونظر فإذا أمامه الكتلتان النسبيتان الأساسيتان : الكتلة اليمنية ، والكتلة العدنانية أو النزارية ، وإذا عليه أن يرضى هاتين الكتلتين ولا يثير إحداهما عليه عند التوزيع ، فقد كانت المنطقة الشرقية القريبة من الفرات أفضل من المنطقة الغربية المجاورة للصحراء ، فرأى أن خير وسيلة ليعدل بين الكتلتين أن يقترع بينهما ، فأسهم لهما بسهمين « على أنه من خرج بسهمه أولاً فله الجانب الأيسر وهو خيرهما ، فخرج سهم أهل اليمن ، فصارت خططهم فى الجانب الشرقى ، وصارت خطط نزار فى الجانب الغربى (٣) » ثم مضى ينزل القبائل المتعددة من هاتين الكتلتين على تلك الطرق والمناهج

---

(١) انظر الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٩ — ٢٤٩٠ ، واليعقوبى : كتاب البلدان / ٣١٠ ، ٣١١ والبلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٦ ، وياقوت : معجم البلدان ٧/٢٩٧ .

(٢) فى اليعقوبى : كتاب البلدان / ٣١٠ « كتب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبى وقاص لما افتتح العراق يأمره أن ينزل بالكوفة ، ويأمر الناس أن يختطوها ، فاختطت كل قبيلة مع رئيسها » ، وفى البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٥ « وأقطع (سعد) الناس المنازل ، وأنزل القبائل منازلهم » .

(٣) البلاذرى : فتوح البلدان /٢٧٦ وأيضاً / ٢٧٧ ، وياقوت : معجم البلدان ٧/٢٩٧

الخمسة عشر التى تفرعت من المسجد على الترتيب الآتى (١) :

(أولاً) فى شمالى المسجد: المنهجان الأول والثانى لسليم وثقيف، والمنهج الثالث لهمدان ، والمنهج الرابع لبجيلة ، والمنهج الخامس لتيم اللات وتغلب .

(ثانياً) فى جنوبى المسجد : المنهج السادس لبنى أسد ، والمنهج السابع بين بنى أسد والنخع ، والمنهج الثامن بين النخع وكندة ، والمنهج التاسع بين كندة والأزد .

(ثالثاً) فى شرقى المسجد : المنهج العاشر للأنصار ومزينة ، والمنهج الحادى عشر لتميم ومحارب ، والمنهج الثانى عشر لأسد وعامر .

(رابعاً) فى غربىّ المسجد : المنهج الثالث عشر لبجالة وبجلة ، والمنهج الرابع عشر لجديلة وأخلاط ، والمنهج الخامس عشر لجهينة وأخلاط .

ولكن الكوفة قد أنشئت – كما رأينا – لتكون معسكراً ثابتاً للجيش الإسلامى ، ومن هنا رأى سعد ضرورة تعديل هذه القبائل إلى مجموعات – أو على حد التعبير الحديث– « تشكيلات عسكرية » تتلاءم مع الضرورات الحربية من تعبئة المقاتلة والخروج للجهاد وتوزيع الغنائم بعد العودة من القتال(٢) فكتب سعد إلى عمر فى تعديلهم ، وكتب إليه عمر يوافقه على ذلك ، ورأى سعد أن يتم هذا التعديل على أساس من النسب والحلف فأرسل إلى قوم من نساب العرب وذوى رأيهم وعقلائهم فعدلوهم على الأسباع (٣) وجعلوهم سبع مجموعات قبلية ، أو – على حد تعبير ماسينيون – « سبع مناطق عسكرية (٤) » على النحو التالى (٥) :

السبع الأول كنانة وحلفاؤها من الأحابيش وغيرهم ، وجديلة ، وكانوا يلقبون بأهل العالية .

---

(١) انظر فى هذا التوزيع : الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٨٩ – ٢٤٩٠ ، وانظر أيضاً ماسينيون : خطط الكوفة / ١٧ .

(٢) انظر ماسينيون : خطط الكوفة / ٩ .

(٣) الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٩٥ .

(٤) خطط الكوفة / ٩ .

(٥) انظر فى هذه الأسباع : الطبرى ١ / ٥ / ٢٤٩٥ ، وماسينيون : خطط الكوفة / ١٠ ، ١١ .

والسبع الثانى قضاعة وغسان وبجيلة وخثعم وكندة وحضرموت والأزد .

والسبع الثالث مذحج وحِمْيَر وهمْدان وحلفاؤهم .

والسبع الرابع تميم وسائر الرِّباب وهوازن .

والسبع الخامس أسد وغطفان ومحارب والنمر وضبيعة وتغلب .

والسبع السادس إياد وعك وعبد القيس وأهل هجر والحمراء .

والسبع السابع طيء (١) .

ومن الواضح أن هذا التعديل السباعى إنما يقوم قبل كل شىء على أساس قبلى :

فالسبع الأول نزارى ، والثانى يمنى ، والثالث يمنى أيضاً ، والرابع مضرى ، والخامس نزارى معظمه من ربيعة ، والسادس عدنانى فى مجموعه انضم إليه أولئك الحمراء الذين كانوا حلفاء لعبد القيس (٢) ، والسابع يمنى .

وتظل الكوفة على هذا التقسيم العسكرى السباعى طيلة أيام عمر وعثمان ، حتى إذا ما كانت أيام على ودارت وقعة الجمل سنة ٣٦ وقدم على بعدها إلى الكوفة ، رأى أن يدخل تعديلاً داخلياً على هذه الأسباع ، فأبقى التقسيم سباعياً كما كان ولكنه غير فى توزيع القبائل على هذه الأسباع (٣) :

فأصبح السبع الأول من همدان وحمير .

والسبع الثانى من مذحج وأشعر ومعهم طيئ .

والسبع الثالث من قيس (عبس وذبيان) ومعهم عبد القيس .

والسبع الرابع من كندة وحضرموت وقضاعة ومهرة .

والسبع الخامس من الأزد وبجيلة وخثعم والأنصار .

والسبع السادس من بكر وتغلب وبقية بطون ربيعة (عدا عبد القيس) .

---

(١) لم يرد ذكر لهذا السبع فى جميع المصادر التاريخية القديمة على الرغم من أنها تذكر أن المدينة قسمت أسباعاً ، وقد رجح ماسينيون أن يكون هذا السبع مؤلفاً من طيء (خطط الكوفة / ١٠ ، ١١) .

(٢) ماسينيون : خطط الكوفة / ١١ .

(٣) انظر الطبرى ١ / ٦ / ٣١٧٤ ، وماسينيون : خطط الكوفة / ١١ .

والسبع السابع من قريش وكنانة وأسد وتميم وضبة والرِّباب .

ومن الواضح – مرة أخرى – أن هذا التعديل يقوم أيضاً على أساس قَبَلى :

فالسبعان الأول والثانى يمنيان ، والثالث نزارى ، والرابع والخامس يمنيان ، والسادس والسابع نزاريان .

وظلت الكوفة على هذا التقسيم العسكرى السباعى حتى إذا كانت سنة ٥٠ وتولى زياد إمارة العراق أدخل تعديلاً أساسياً على هذا التقسيم السباعى فجعله رباعياً (١) :

الربع الأول أهل العالية .

والربع الثانى تميم وهمدان .

والربع الثالث ربيعة (بكر) وكندة .

والربع الرابع مذحج وأسد .

وهنا نقف لنلاحظ أن الأساس القبلى الذى قام عليه التقسيمان السباعيان الأولان لم يعد هو الأساس الذى قام عليه هذا التقسيم الرباعى ، فلم تعد تراعى صلات النسب والحلف بين قبائل كل ربع ، بل يبدو أن زياداً قد تعمد ذلك المزج الواضح فى هذه الأرباع بين المجموعتين القبليتين الأساسيتين : اليمنية والنزارية ، فإذا تركنا الربع الأول الذى كان يتألف من أهل العالية والذى يبدو أن زياداً تعمد ألا يضم إليهم سواهم لأنهم – من ناحية – كانوا أعواناً طبيعيين للولاة القرشيين منذ سعد حتى عمال بنى أمية ، ولأن عددهم – من ناحية أخرى – كان ضيئلاً بالنسبة إلى غيرهم (٢) ، فلم يكن زياد يخشى منهم شيئاً ، فإننا نلاحظ أن الربع الثانى مزج زياد فيه بين تميم النزارية وهمدان اليمنية ، وأن الربع الثالث مزج فيه بين بكر النزارية وكندة اليمنية ، وأن الربع الرابع مزج فيه بين مذحج اليمنية وأسد النزارية ، وكأنما كان زياد يسعى

---

(١) انظر ماسينيون : خطط الكوفة / ١٥، ١٦ .

(٢) ماسينيون : خطط الكوفة / ١٠ .

جاهداً إلى التخفيف من تلك العصبية القبلية التى قامت على أساسها الحياة فى الكوفة ، حرصاً منه على سلامة الدولة الأموية فى ذلك الوقت .

وقد ظل هذا النظام الرباعى معمولاً به حتى زوال شأن الكوفة وانحطاطها فى أوائل القرن الرابع الهجرى (١) .

وهكذا نستطيع أن نقول : إن استقرار الحياة المدنية فى الكوفة بدأ بداية قبلية روعيت فيها صلات النسب والحلف التى تربط بين القبائل ، فتوزع المسلمون فى المدينة الناشئة وفق قبائلهم ، فاختطت كل قبيلة منازلها فى منطقة معينة ، وتشكل الجيش العربى فيها فى أول الأمر على أساس قبلى بضم كل مجموعة من القبائل التى تربط بينها هذه الصلات من النسب والحلف فى كتلة واحدة ، ولكن هذه الأوضاع القبلية تعرضت بعد ذلك — فى عهد زياد — لعوامل سياسية خففت من حدة هذه « القبلية » ، فانتهى بها الأمر إلى هذا المزيج الجديد الذى لا تراعى فيه صلات النسب والحلف وإنما يتعمد فيه ذلك المزج بين القبائل المختلفة ، والذى كان — فى أغلب الظن — بداية للون من الحياة المدنية تربط بينها وشائج المدينة ، وعلائق الاجتماع ، وروابط الحياة الحضارية الجديدة .

ولكن يبدو أننا يجب أن نقيد هذا الكلام قليلاً ، فإن الحياة الاجتماعية فى الكوفة لم تتحول إلى لون من الحياة المدنية الخالصة تُنْسى فيها صلات النسب والحلف بين القبائل وتهمل فيها الروابط القبلية القديمة ، وإنما ظلت الكوفة صورة للحياة القبلية التى عرفتها الجزيرة العربية فى مدنها ، وبالذات مكة والمدينة ، ولكنها ذات ألوان جديدة .

ظلت الكوفة صورة للحياة القبلية ، فالقبائل تنزل فى أحياء متفرقة ، كل قبيلة تنزل فى حى معين لا يشاركها فيه إلا حلفاؤها ، وأفراد القبائل الجدد الذين يفدون إلى المدينة من الصحراء ينزل كل فريق فى حى قبيلته ويبتنى منزله فى هذا الحى (٢) . وإلى جانب المسجد الجامع كان لكل قبيلة

(١) ماسينيون : خطط الكوفة / ١٦

(٢) تتردد أصداء هذه الظاهرة فى المصادر التاريخية المختلفة . انظر على سبيل المثال ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ١٠ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٣٥ .

مسجدها الخاص ، بل لكل بطن منها مسجده الخاص[1] ، بل إن الأمر يصل إلى أبعد من هذا ، فلكل قبيلة ، بل لكل بطن مقبرته أو جبانته الخاصة به[2] كأنما يأبى الروح القبلى إلا أن يوزع الموتى توزيعاً قبلياً . ويرى ماسينيون أن جبانات الكوفة هى إحدى الصفات المميزة لطبوغرافيتها[3] . وقد كانت هذه الجبانات تقع فى خطط القبائل[4] . وكان بعضها يتخذ أحياناً أماكن للتجمعات العسكرية وغيرها من الاجتماعات العامة كجبانة كندة ، وجبانة السبيع ، وجبانة سالم ، وجبانة الصائديين ، وغيرها[5] .

وقد ترك كل هذا آثاراً فى تخطيط الكوفة ، فشوارعها أو سككها ــ كما كانت تسمى[6] ــ يطلق على كثير منها أسماء بطون القبائل التى تنزل على جوانبها[7] ، ومفارق الطرق تنسب إلى القبائل[8] ، والأفنية والساحات الواسعة التى كانت تسمى « بالصحارى » تنسب أيضاً إلى القبائل والبطون[9] .

وهكذا كانت الكوفة صورة للحياة القبلية ، وقد تركت هذه الصورة آثارها فى المدينة بشكل واضح قوى .

---

(١) انظر ثبتا بهذه المساجد فى ماسينيون : خطط الكوفة / ٢٩ ، ٣٠ وانظر الطبرى ٥٣٢/١/٢ ، ٥٣٣ ، والبلاذرى : انساب الأشراف ٢١٧/٥ ، ويقول المبرد : « وفى النخع بطون كثيرة ، لكل بطن منهم مسجد بالكوفة » (أنسب عدنان وقحطان / ٢٠)

(٢) انظر ثبتا بهذه الجبانات فى ماسينيون : خطط الكوفة /١٩ ، وانظر أسماء طائفة منها فى الطبرى ٦١٤/٢/٢ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ويقول اليعقوبى : « وكان لكل قبيلة جبانة تعرف بهم وبرؤسائهم » (كتاب البلدان / ٣١١) .

(٣) خطط الكوفة / ١٨ .

(٤) ماسينيون : خطط الكوفة / ١٨ .

(٥) انظر على سبيل المثال : الطبرى ١٢١/١/٢ ، ١٢٢ ، وأيضاً ٦٥٢/٢/٢ ، ٦٥٣ ، وأيضاً ١٧٠٢/٣/٢ ، والبلاذرى : أنساب الأشراف ٢٣١/٥ ، ٢٣٢ ، والأصفهانى: مقاتل الطالبيين / ١٣٨ .

(٦) الطبرى ٦١٧/٣/٢ ، ٦١٩ ، ٦٢٦ ، ٦٥٣ ، وانظر أيضاً ماسينيون : خطط الكوفة / ١٧ .

(٧) ماسينيون : المرجع السابق / الموضع نفسه .

(٨) ماسينيون : المرجع السابق / ١٨ ــ وكان يطلق على مفارق الطرق بالكوفة الكلمة الفارسية « جهار سوج » (انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٢٤٢/٦ ، ٢٨٥ .)

(٩) ماسينيون : خطط الكوفة / ١٩ .

ولكن هل استمرت الكوفة على هذه الصورة من الحياة القبلية أو — بتعبير أدق — من العصبية القبلية ؟

الواقع — أولاً وقبل كل شيء — أن ما فعله زياد من تعديل الأسباع إلى أرباع ، ومزج القبائل المختلفة داخل كل ربع ، لم يكن يقصد به إلى القضاء على الروح القبلي في الكوفة ، فالمسألة لم تكن عند زياد مسألة اجتماعية مدنية يقصد بها إلى تحويل الكوفة من الناحية الاجتماعية المدنية إلى مدينة لا تقوم على أساس من العصبية القبلية بقدر ما كانت مسألة عسكرية سياسية تتصل بوحدة الجيش المقاتل حرصاً على استتباب الروح النظامي فيه والبعد به عن العصبية القبلية التي تهدد كيانه وتمزقه شيعاً وأحزاباً . وكل ذلك كان من أجل سلامة الدولة التي كان زياد يخشى عليها من بعض القبائل المعارضة لها . ومن رأى ڤلهوزن(١) أن تقسيم حامية الكوفة إلى أربع مجموعات كان المقصود به أن تتوحد القبائل المختلفة في مجموعة ليكون قائدها قائداً معيناً من قبل الحكومة ، لا قائداً قبلياً .

هذه مسألة واضحة كل الوضوح ، ومع ذلك فلسنا ننكر أن هذه الخطة العسكرية التي انتهجها زياد — حرصاً منه على سلامة الدولة — كان لها تأثير في نفوس القبائل العربية إذ خففت من حدة العصبية القبلية كما كانت تتصورها قديماً في جزيرتها العربية ، وأخذت تهيؤها — نفسياً — لإدراك أن الحياة المدنية شيء آخر غير الحياة البدوية الصحراوية . وهذا معنى ما قلناه من قبل من أن هذا العمل كان بداية للون من الحياة المدنية تربط بينها وشائج المدينة ، وعلائق الاجتماع ، وروابط الحياة الحضارية الجديدة . وإنما الذي ننكره هو أن هذه الخطة العسكرية التي انتهجها زياد كان يقصد بها إلى تحويل الكوفة من حياتها القبلية إلى حياة مدنية .

والواقع — مرة أخرى — أن الحياة القبلية الاجتماعية في الكوفة قد أخذت تتحول إلى صورة أخرى ذات ألوان جديدة ، لا نريد أن نتعجل النتائج لنحكم عليها : أهي صورة مدنية أم هي صورة قبلية ، فتلك نتيجة

(١) Wellhausen : The Arab Kingdom and its Fall p. 125.

سنصل إليها بعد قليل ، ولكن لم يكن السبب فى هذا التحول ما فعله زياد ، وإنما كان السبب تلك الحياة الاجتماعية الجديدة ذات الأنماط والتقاليد الجديدة التى تستدعى ألواناً من الصلات والمعاملات لابد منها بين سكان مدينة واحدة . وإذن فالسبب فى هذا التحول إنما يرجع إلى ذلك التيار الاجتماعى الجديد الذى أخذ يجرف القبائل العربية فى طريقه ليغسلها بقدر ما تستجيب له من غبار الحياة القبلية الصحراوية الذى تراكم على نفوسها ، وليغمرها بقدر ما تستجيب له أيضاً فى مياه الحضارة والمدنية المتدفقة التى لايمكن أن تقف الحياة فى وجهها لتمنع من تدفقها أو لتحول دون جريانها . تلك سنة الحياة لا تستطيع قوى البشر أن تبدلها .

لقد خرج العرب من صحرائهم قبائل ، ونزلوا الكوفة قبائل ، واستمرت حياتهم ردحاً من الزمن حياة قبلية ، حتى أخذت الحياة تعمل فيهم عملها ، وتؤثر فيهم تأثيرها ، فبدءوا يشعرون بأنهم — مهما تختلف قبائلهم — أبناء مدينة واحدة ، مدينة ثابتة مستقرة لاتتغير بتغير مواقع الغيث ومنابت الكلأ كما كانت تتغير منازلهم فى الصحراء ، وأن هذه المدينة تضمهم إليها بعرى وثيقة ليس من اليسير انفصامها ، وأنها تفرض عليهم ألواناً من العلاقات الاجتماعية ، والمعاملات الاقتصادية ، والتجاوب العقلى ، تجعلهم يشعرون بأنهم وحدة متميزة متجانسة الملامح متشابهة السمات ، وهى وحدة لم تعرفها حياتهم القديمة فى جزيرتهم الصحراوية . فبدأ يتسرب إلى نفوسهم إحساس بالمدينة ، ولكن هذا الإحساس بالمدينة لم يقض على ما فيها من إحساس متأصل بالقبيلة قضاء تاماً ، وإنما امتزج به امتزاجاً قد يكون غريباً علينا ، نحن أبناء المدن الخلص ، ولكنه — على كل حال — لم يكن غريباً على تلك البيئة التى امتلأت بأفراد القبائل العربية المختلفة بما يحملون فى نفوسهم من رواسب قبلية قديمة متأصلة .

يقول ڤلهوزن : « إن العرب احتفظوا فى الأقاليم المفتوحة بنظامهم القبلى القديم ، ولكن سرعان ما أخذ بعض الاختلاف يزحف إليه ، ففى الوطن العربى الأم كانت كل جماعة صغيرة — نسبياً — تؤلف وحدة طبيعية ، ترعى قطعانها وتجوب أرجاء الصحراء ، وتعد نفسها مع سواها من القبائل

منتمية إلى مجموعة أكبر ، ولكن هذا كله أخذ يتغير مع ذلك الفيضان العظيم الذى تجاوز حدود الصحراء ، فلم تعد القبائل – من وجهة النظر العامة – تتنقل من منزل إلى منزل ، وإنما تفرقت القبائل قطعا تناثرت ها هنا وهاهناك لا تستطيع أن تعيش بنفسها منفردة . ومن هنا اضطرت هذه القطع – لكى تكتسب الصلابة التى لابد منها لها – إلى أن تتحالف مع قطع القبائل الأخرى القريبة لها . وقد كان هذا يسيراً عليها عندما انعدمت أمامها فرصة التنقل وعدم الاستقرار حين تجمعت معاً فى مقاطعات وربطت بينها صلات قوية تعيش من أجلها ، كما حدث مثلاً فى الكوفة التى تعد سجلاً جامعاً لتلك الأجناس الصحراوية التى تشعبت تشعباً واسعاً »(١) .

ومعنى هذا أن القبائل العربية التى تفرقت جماعاتها فى الأمصار الإسلامية وجدت أنه لابد لها من أن تتكتل داخل هذه الأمصار عن طريق نوع من التحالف المدنى بين جماعات القبائل المختلفة فى كل مصر من هذه الأمصار حتى تكتسب تلك الصلابة التى لابد منها – على حد تعبير ڤلهوزن .

ويرى بروكلمان أن الحال فى تلك الأمصار الإسلامية الناشئة أو – على حد تعبيره – « المستعمرات العسكرية الجديدة » كانت « كما كانت الحال قديماً فى الصحراء فإن كثيراً من السلطات التى تتولاها الحكومة نفسها فى الدول القائمة على أساس القانون قد تركت الآن للقبائل تستقل فى تدبيرها كما تشاء ، ولكن بينما كانت العشائر الصغرى فى الصحراء هى التى تتولى شئون النظام فيما بينها ، كانت الجماعات القبلية الكبرى فى المستعمرات العسكرية (الأجناد) تقوم بدور فعال بسبب من أنها تضم أعضاء المجموعات القبلية الصغرى التى جزأتها حملات الفتح(٢) » .

وهكذا تحول الإحساس بالقبيلة إلى إحساس بالمدينة ، أو – على حد تعبير أستاذنا الدكتور أحمد أمين – « تحولت هذه العصبية القبلية إلى عصبية

---

(١) Wellhausen : The Arab Kingdom and its Fall, p. 27
وكلمة « سجل جامع » هى الكلمة التى نراها ترجمة للكلمة الأوربية : Catalogue
(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٢٨ ، ١٢٩ .

للمدينة التى سكنوها(1) » . وكأنما يأبى العرب إلا أن تخضع حياتهم - سواء أكانت فى هجير القبيلة أم فى ظلال المدينة - للون من العصبية التى لم يكونوا يتصورون حياتهم إلا على أساس منها .

ومن هنا بدأت تظهر فى هذه الأمصار الإسلامية ظاهرة اجتماعية جديدة ، فقد تحولت الحياة القبلية فيها من حياة قبلية خالصة تؤمن بالقبيلة فحسب إلى حياة قبلية مدنية تؤمن بالقبيلة كما تؤمن بالمدينة ، أو - على حد تعبير صاحب الأغانى - حياة تؤاخى بين أبنائها « بالعشيرية والبلدية(2) » ، فإذا الأزد مثلاً بعد أن كانت الأزد فحسب تصبح الآن « أزد الكوفة » و« أزد البصرة » ، وتميم بعد أن كانت تميماً فحسب تصبح الآن « تميم الكوفة » و« تميم البصرة » وهكذا(3) .

ثم تتطور الأمور إلى أبعد من ذلك ، فإذا الإحساس بالمدينة أو العصبية المدنية تطغى على كل شئ ، فإذا قاتل عرب الكوفة مثلاً عرب البصرة انحازت كل قبيلة ناحية وقاتلت مثيلتها فى الجانب الآخر ، فيمن الكوفة يقاتلون يمن البصرة وربيعة الكوفة تقاتل ربيعة البصرة ، ومضر الكوفة تقاتل مضر البصرة ، وهكذا(4) .

وكما كانت القبائل قديماً تثور بينها المفاخرات والمنافرات أصبحت هذه المدن الجديدة تثور بينها المفاخرات والمناظرات ، كأنما لم تستطع هذه القبائل أن تتخلص من تلك الرواسب القبلية التى كانت تسيطر على حياتها القديمة فى

---

(1) فجر الإسلام 1/223 .

(2) انظر الأغانى 6/33 (دار الكتب) - ترجمة أعشى همدان حيث يقول عنه أنه « آخى أحمد النصبى بالعشيرية والبلدية » .

(3) انظر أمثلة على هذه الظاهرة الجديدة فى ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان /170 ففيه تتردد عبارات « تميم الكوفة وتميم البصرة ، وعبد القيس الكوفة وعبد القيس البصرة وبكر الكوفة وبكر البصرة ، وقيس الكوفة وقيس البصرة » - وانظر أيضاً خطبة الأحنف بن قيس زعيم تميم البصرة فى البيان والتبيين 3/135 ففيها تتردد أصداء قوية لهذه الظاهرة .

(4) انظر أمثلة على هذا فى ابن قتيبة : الإمامة والسياسة 1/127، وفى الطبرى 1/6/3210 (سنة 36 عند الحديث عن يوم الجمل) يقول « وكانت تعبئتهم مضر ومضر ، وربيعة وربيعة ، واليمن واليمن . » .

الصحراء ، فأخذت القبائل العربية فى كل مدينة تفخر بطبيعة الأرض التى تنزل فيها ، وموقعها الجغرافى ، وبما كان على يديها من فتوح ، وبمن نزل بها من صحابة الرسول ، وبما تمتاز به من العلم . ونحو ذلك[1] . وبدأت تتسرب هذه المفاخرات إلى الشعر الذى ينظمه شعراء كل مدينة[2] . وبدأت كل مدينة تحاول أن تحقق لنفسها « شخصية » متميزة فى جوانب الحياة المختلفة سواء أكانت حياة سياسية أم حياة اجتماعية أم حياة عقلية أم حياة فنية .

وعلى كل حال ، ومهما يكن التطور الذى تطورته هذه المدن الجديدة ، فقد كانت الكوفة والبصرة هما المدينتين اللتين تمثلان هذا التطور أصدق تمثيل فقد « تحولت إليهما كنوز المدائن وحضارة بابل والحيرة ، وتركزت فيهما مدنية العراق فى عهد الأمويين ، حتى كان إذا قيل العراق فمعناه البصرة والكوفة ، وكانوا أحيانا يطلقون عليهما العراقين[3] » ومع ذلك فقد كانت الكوفة أصدق تمثيلاً لهذا التطور من أختها البصرة ، والواقع — كما يقول ماسينيون — أن الكوفة تعرض لنا صورة واضحة فى التمصير وتثبيت القبائل البدوية الفاتحة المنتصرة ، وهى صورة لم تكن أختها البصرة ولا دمشق ولا الفسطاط ولا القيروان لتعرضها لنا[4] .

وأظن أن الإجابة عن ذلك السؤال الذى قدمناه من قبل قد وضحت

---

(١) انظر أمثلة على هذه المناظرات فى ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان /١٦٣-١٧٣ وياقوت : معجم البلدان ٧/٢٩٧-٢٩٩ ، والمسعودى : مروج الذهب ٢/٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٢) انظر لامية أعشى همدان فى تفضيل الكوفيين على البصريين فى ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٦٦ ، ورائيتى النجاشى فى ذم الكوفيين فى المصدر نفسه / ١٨٥ وإحداهما مذكورة أيضاً فى ياقوت : معجم البلدان ٦/٢٩٩ .

(٣) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢٢١ ، وانظر فى هذه التسمية : المسعودى : مروج الذهب ٢/٥٤ ، وابن رسته : الأعلاق النفيسة / ١٩٥ ، والبلاذرى : أنساب الأشراف ٥/ ٢٣٧ ، وكانوا أحياناً يطلقون عليهما « المصرين » (انظر القاموس المحيط ، مادة « مصر » — والبلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ومواضع أخرى كثيرة — انظر فهرس الأسماء الملحق بآخره) .

(٤) خطط الكوفة / ٤ .

الآن ، فقد أراد عمر أن تكون الكوفة معسكراً ثابتاً لجيشه ، فنزل هذا الجيش فيها قبائل كما خرج من الجزيرة العربية قبائل ، ولكن الحياة الاجتماعية أخذت تتطور إلى صورة من الحياة المدنية ، خاضعة فى هذا التطور لسنة الحياة . ولكن هذه الصورة اتخذت لوناً مدنياً غريباً ، متأثرة فى ذلك بتلك الرواسب القبلية التى كانت مسيطرة على حياة هذه القبائل فى الصحراء ، والتى لم تستطع هذه القبائل أن تتخلص منها ، فكانت حياة مدنية قبلية ، فيها الإحساس بالمدينة ، وفيها أيضاً الإحساس بالقبيلة . ثم يضاف إلى هذا اللون الغريب لون آخر ، فإذا الإحساس بالمدينة يأخذ فى التغلب شيئاً فشيئاً على الإحساس بالقبيلة ، ولكن دون أن يتخلص من الرواسب القديمة التى راحت تغطى العصبية القبلية لتضع فوقها طبقة جديدة من العصبية المدنية .

البَابُ الأوَّل

الحياة

الفصل الأول

الحياة السياسية

(١) الكوفة فى عصر الفتوح .

(٢) الكوفة فى عصر الفتن .

(٣) الكوفة فى عصر الثورات .

(٤) الكوفة فى عصر الانقلاب .

(٥) الكوفة فى عصر الرقابة .

(٦) شخصية الكوفة السياسية .

(١)

الكوفة فى عصر الفتوح :

رأينا أن الكوفة قد أنشئت لتكون معسكراً ثابتاً للجيش الإسلامى فى تدفقه على بلاد فارس . وعلى الرغم من أن هذا المعسكر قد تحول — مع الزمن — إلى مدينة فإن مهمته العسكرية استمرت له ، فقد ظل المقاتلون يفدون إليه من أرجاء الجزيرة العربية ، فيستقرون فيه إلى أن يصدر لهم أمر الخليفة بالخروج إلى الغزو أو بإمداد غيرهم من الجيوش الإسلامية المجاهدة فى مختلف الأرجاء(١) .

وإن المتتبع لحركة الفتح الإسلامى ليجد أن الكوفة لعبت دوراً خطيراً فى هذه الحركة ، وأن الكوفيين قاموا بدور فعال فيها .

فمنذ إنشاء الكوفة وهى لا تكف عن المشاركة فى حركة الفتح الإسلامى ويذكر المؤرخون أنه كان لعمر أربعة آلاف فرس ، يشتيها فى قبلة قصر الكوفة وميسرته ويربعها فيما بين الفرات والأبيات من الكوفة مما يلى العاقول ، وكان قيمه عليها سلمان بن ربيعة الباهلى فى نفر من أهل الكوفة يصنع سوابقها ويجريها فى كل عام . وهم يذكرون أن هذه الخيل كانت للطوارئ ، أو — على حد تعبيرهم — « عدة لكون إن كان » ، تخرج للقتال حتى تتم تعبئة الناس « فإن نابتهم نائبة ركب قوم وتقدموا إلى أن يستعد الناس »(٢) .

وأول قتال اشترك فيه جند الكوفة كان بعد تأسيسها بقليل ، فى سنة

---

(١) فى تاريخ الطبرى فى أحداث سنة ٣٠ « كان أبو شريح الخزاعى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتحول من المدينة إلى الكوفة ليدنو من الغزو » (٢٨٤١/٥/١) .

وفى طبقات ابن سعد « كتب عمر بن الخطاب إلى أهل الكوفة : يا أهل الكوفة أنتم رأس العرب وجمجمتها ، وسهمى الذى أرمى به إن أتانى شىء من هاهنا وهاهنا .... » (٦/٢ ، ٣)

(٢) الطبرى ١/٥ /٢٥٠٤، ٢٥٠٥ .

سبع عشرة للهجرة . ففى هذه السنة قصدت الروم أبا عبيدة بن الجراح ومن معه من جند المسلمين بحمص لحربهم ، بعد أن تكاتبوا هم وأهل الجزيرة ، فاضطر أبو عبيدة إلى أن يتحصن حتى يأتيه الغياث ، وكتب إلى عمر بذلك ، فكتب إلى سعد بالكوفة « أن اندب الناس مع القعقاع ابن عمرو ، وسرحهم من يومهم الذى يأتيك فيه كتابى إلى حمص ، فإن أبا عبيدة قد أحيط به ، وتقدم إليهم فى الجد والحث » ، وكتب أيضا إليه «أن سرح سهيل بن عدى إلى الجزيرة فى الجند، وليأت الرقة ، فإن أهل الجزيرة هم الذين استثاروا الروم على أهل حمص ، وإن أهل قرقيسياء لهم سلف . وسرح عبد الله بن عِتْبان إلى نصيبين ، فإن أهل قرقيسياء لهم سلف ، ثم لينفضا حرّان والرُّهاء . وسرح الوليد بن عقبة على عرب الجزيرة من ربيعة وتنوخ . وسرح عياضا ، فإن كان قتال فقد جعلت أمرهم جميعاً إلى عياض ابن غنم » . هكذا رسم عمر الخطة لجيش النجدة الكوفى ولم يبق إلا التنفيد . « فمضى القعقاع فى أربعة آلاف من يومهم الذى أتاهم فيه الكتابُ نحو حمص ، وخرج عياض بن غنم وأمراء الجزيرة فأخذوا طريق الجزيرة على الفِرَاض وغير الفراض ، وتوجه كل أمير إلى الكورة التى أُمِّر عليها » . وهكذا وضعت خطة النجدة موضع التنفيذ ، فلما بلغ أهل الجزيرة الذين أعانوا الروم على أهل حمص « حديث من بالجزيرة منهم بأن الجنود قد ضَرَبَت من الكوفة ولم يدروا ألجزيرة يريدون أم حمص ، فتفرقوا إلى بلدانهم وإخوانهم وخلوا الروم » . وهكذا كسب المسلمون — بفضل نجدة جند الكوفة — نصف المعركة . وقدم القعقاع بن عمرو فى أهل الكوفة فى ثلاث من يوم الوقعة » وتم النصر للمسلمين(١)

ويذكر المؤرخون أن هذا أول قتال اشترك فيه جند الكوفة عقب تأسيسها ، أو — على حد تعبير رواة الطبرى — « أول ما أذن عمر للجند بالكوفة بالانسياح(٢) » .

---

(١) انظر خبر الوقعة بالتفصيل فى الطبرى ١/٥/٢٤٩٨–٢٥٠٥ .

(٢) الطبرى ١/٥/٢٤٩٨ .

وفى هذه السنة نفسها — فى رواية الطبرى عن سيف[1] — تم لجند الكوفة فتح الجزيرة وإخضاعها ، فقد كتب عمر إلى سعد بن أبى وقاص « أن الله قد فتح على المسلمين الشأم والعراق فابعث من عندك جنداً إلى الجزيرة وأمّر عليهم أحد الثلاثة : خالد بن عُرْفُطة أوهاشم بن عتبة أو عياض ابن غنم . فلما انتهى إلى سعد كتاب عمر قال : ما أخر أمير المؤمنين عياض ابن غنم آخر القوم إلا أن له فيه هوى أن أوليه ، وأنا موليه ، فبعثه وبعث معه جيشاً » . وتم لعياض فتح الجزيرة وإخضاع أهلها[2] .

وفى هذه السنة نفسها — فى رواية سيف أيضا[3] — اشتركت حامية الكوفة فى فتح رامَهُرْمُز والسوس وتُسْتَر ونهاوند ، بعد أن أخذ يزدجرد يثير أهل فارس ويؤلبهم ضد العرب الذين احتلوا بلادهم ، حتى تحركوا وتعاقدوا مع أهل الأهواز على النصرة . وكتب قواد المسلمين فى هذه الأرجاء إلى عمر يستنجدونه ، فكتب عمر إلى سعد بالكوفة « أن ابعث إلى الأهواز بعثاً كثيفاً مع النعمان بن مقرّن ، وعجّل ، وابعث سويد بن مقرن ، وعبد الله بن ذى السهمين ، وجرير بن عبد الله الحميرى ، وجرير بن عبدالله البجلى ، فلينزلوا بإزاء الهرمزان حتى يتبينوا أمره » . هكذا رسم عمر خطة النجدة على أساس الاستعانة بحامية الكوفة فى القتال من ناحية ، وبفرقة من « فرق الاستطلاع الكوفية » من ناحية أخرى . وتوضع الخطة موضع التنفيذ ، فيخرج النعمان بن مقرن فى أهل الكوفة ، ويلتقى النعمان والهرمزان فيقتتلان قتالاً شديداً ، ثم يهزم الهرمزان ، ويخلى رامهرمز ، فيستولى عليها النعمان ، ثم يمضى مع سائر الجيش الإسلامى يطاردون الهرمزان الذى تحصن بتستر فيحاصرونه أشهراً ، ثم يفتح الله عليهم ويأسرون الهرمزان ، ثم يمضون بعد ذلك يطاردون فلول الجيش الفارسى الذى كان يتجه إلى السوس ، فيحاصرونها ، ويتم فتحها على يد أحد فرسان الكوفة . ثم يصدر الأمر إلى جند الكوفة بالتوجه إلى نهاوند لإمداد الجيش العربى

---

(١) أما ابن اسحق فيذكر أن ذلك كان سنة ١٩ (انظر الطبرى ١/٥/٢٥٠٥) .

(٢) انظر خبر الوقعة بالتفصيل فى الطبرى ١/٥/٢٥٠٥–٢٥٠١ .

(٣) انظر الطبرى ١/٥/٢٥٥١ ، ٢٥٦٩ .

هناك ، فيخرج النعمان فى أهل الكوفة من الأهواز ويتجه بهم إلى نهاوند وهناك يفتح الله على المسلمين «فتح الفتوح» بعد أن يستشهد النعمان بن مُقرّن ، ذلك البطل الكوفى الذى بكى عليه الخليفة عمر بكاءً مراً[1]

وما أكثر ما تمر بنا فى أخبار الفتوح الإسلامية أمثال هذه العبارات : « وأمدهم عمر بأهل الكوفة[2] » ، أو « وكتب إلى حذيفة بن اليمان أن سر بأهل الكوفة حتى تجتمعوا جميعا بنهاوند[3] » أو « إنى قد كتبت إلى أهل الكوفة أن يوافوك بها[4] » أو « استنفر من أهل الكوفة مع فلان كذا وكذا[5] » ، أو « فانساح أهل الكوفة حتى أثخنوا فى الأرض[6] » ، أو « لحقت به أمداد أهل الكوفة »[7] ، أو « بلغ أصبهان فلقى بها جنود أهل الكوفة محاصرى جىّ »[8] ، أو « وكتب (عمر) إلى أهل الكوفة أن يمدوه[9] » . وأمثال هذه العبارات تتردد بكثرة فى أخبار الفتوح الإسلامية. وأغلب الظن أنه ليست هناك حاجة لكى نحصيها جميعا أو نتتبعها فى مصادرها التاريخية المختلفة ، ولكن يبدو أنه لابد من تسجيل تلك الشهادة الرائعة التى شهد بها عمر « جزى الله أهل الكوفة خيراً يكفون حوزتهم ويمدون أهل الأمصار [10] » . تلك شهادة جديرة بالتسجيل ، وحسبها أنها صادرة من

---

(1) انظر أخبار هذه الوقائع بالتفصيل فى الطبرى ١/٥/٢٥٥١-٢٥٦٦ . وانظر حزن عمر على النعمان فى المصدر نفسه / ٢٥٩٩ .

(2) الطبرى ١/٥/٢٥٦٩ .

(3) الطبرى ١/٥/٢٦٠١ .

(4) الطبرى ١/٥/٢٦١٤ .

(5) الطبرى ١ /٥/٢٦١٥ .

(6) الطبرى ١/٥/٢٦٨٢ .

(7) الطبرى ١/٥/٢٦٨٣ .

(8) الطبرى ١/٥/٢٧٠٩ .

(9) المسعودى : مروج الذهب ١/٣٢٨ .

(10) الطبرى ١/٥/٢٥٠٤ — وفى مناسبة أخرى يقول عمر أيضاً « الكوفة رمح الله ، وقبة الإسلام ، وجمجمة العرب ، يكفون ثغورهم ويمدون الأمصار» (الطبرى ١/٥/٢٥١٥). وانظر أيضاً فى ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ١ شهادات أخرى لعمر فى حق الكوفة ، وكذلك فى ابن عبد ربه : العقد الفريد ٦/٢٤٨ .

عمر . ولم يكن عمر وحده هو الذى شهد للكوفة بهذا ، بل كان خصوم الكوفة من أهل الشام يشهدون لها به أيضا ، ويحدثنا ابن سعد أن رجلا من أهل الشام قال لوفد من أهل الكوفة قدموا على عمر : « يا أهل الكوفة ، إنكم كنز أهل الإسلام ، إن استمدكم أهل البصرة أمددتموهم ، وإن استمدكم أهل الشام أمددتموهم(١) » .

وقد ظلت الكوفة بعد عصر عمر تقوم بهذا الدور الخطير فى حركة الفتح الإسلامى . وتتردد أخبار مشاركة أهل الكوفة فى هذه الحركة فى المصادر التاريخية بصورة واسعة(٢) ، ويذكر المؤرخون أن مغازى أهل الكوفة فى عهد عثمان كانت الرى وآذربيجان ، ويذكرون أنه كان بهذين الثغرين عشرة آلاف مقاتل من أهل الكوفة : ستة آلاف بآذربيجان وأربعة آلاف بالرى ، ويذكرون أيضا أنه كان بالكوفة إذ ذاك — فى السنة الرابعة والعشرين للهجرة — أربعون ألف مقاتل ، وكان يغزو هذين الثغرين منهم عشرة آلاف فى كل سنة ، فكان الرجل يصيبه فى كل أربع سنين غزوة(٣) .

وتستمر مشاركة جند الكوفة فى الحروب فى أيام الدولة الأموية ، على الرغم من أن أهل الكوفة كانوا يقفون من الأمويين موقفاً معادياً . ففى أيام معاوية قاتل الكوفيون الخوارج الحرورية ، وكان ذلك بأمر معاوية(٤) . وفى أيام عبد الملك قام أهل الكوفة بدور خطير فى قتال الخوارج الأزارقة بالأهواز مع المهلب فى السنة الثانية والسبعين(٥) ، ثم مضوا بعد ذلك إلى الرى للجهاد(٦) . وكذلك فى السنة الثالثة والسبعين حاربوا أبا فديك الخارجى فى البحرين ، وكان منهم فى الجيش الأموى عشرة آلاف ، كانوا يؤلفون ميمنة هذا الجيش ، وقد ثبتوا فى القتال ، وأبلوا فيه بلاء حسناً ، بل

---

(١) الطبقات الكبير ٦/٨٥ .

(٢) انظر على سبيل المثال . البلاذرى : فتوح البلدان / ١٩٧ ، ١٩٨ والطبرى ١/٥/٢٨٠٦ وما بعدها ، ٢٨٩١ ، ٢٨٩٣ .

(٣) الطبرى ١/٥/٢٨٠٥ .

(٤) انظر الطبرى ٢/١/١٠٠٩ .

(٥) انظر الطبرى ٢/٢/٨٢٥ وما بعدها .

(٦) انظر الطبرى ٢/٢/٨٢٧ .

كانوا هم السبب المباشر فى النصر(١) . وأكثر من هذا حاربوا الخوارج الذين خرجوا تحت رئاسة صالح بن مسرح التميمى فى أرض الموصل ، وكان ذلك بأمر الحجاج عدوهم اللدود(٢) .

ويطول بنا القول لو مضينا نستقصى تفاصيل ذلك الدور الخطير الذى قامت به حامية الكوفة فى حركة الفتح الإسلامى ، ثم إننا لسنا بصدد درس هذه الحركة ، وإنما نحن بصدد إثبات أن الكوفة لم تكف عن المشاركة فى هذه الحركة مشاركة قوية كان لها أكبر الأثر فى انتصار المسلمين وانتشار الإسلام . وحسبنا أن نشير إلى تلك القائمة عن فتوح الكوفة وأيامها التى يقدمها ابن الفقيه فى كتابه « مختصر كتاب البلدان(٣) » ففيها أكبر الدلالة على ما قلناه فى أول هذا الفصل من أن الكوفة لعبت دوراً خطيراً فى حركة الفتح الإسلامى وأن الكوفيين قاموا بدور فعال فيها .

والأمر الذى لا شك فيه ، والذى يلاحظه بوضوح كل متتبع لحركة الفتح الإسلامى ، هو أن الكوفة وأختها البصرة كانتا المعسكرين الأساسيين اللذين انطلقت منهما الجيوش الإسلامية لغزو المناطق الشرقية والشمالية الشرقية التى تمتد شرقى دجلة حتى بلاد السند كما تمتد شمالا حتى أرمينية وآذربيجان(٤) . ومن هنا جرى رواة التاريخ الإسلامى على أن يقسموا هذه الفتوح بين هاتين المدينتين(٥) . بل يبدو أن هذا التقسيم كان أبعد فى التاريخ من هؤلاء الرواة ، وأنه يرجع إلى عصر هذه الفتوح نفسها ، فقد اختلف أهل الكوفة وأهل البصرة فى عهد عمر حول هذه الفتوح ، وتنازعوها فيما بينهما ، كل منهما يدعى لنفسه الفضل فى هذا الفتح أو ذاك ،

---

(١) انظر الطبرى ٢/٢/٨٥٢ ، ٨٥٣ .

(٢) انظر الطبرى ٢/٢/٨٩٠ .

(٣) ص ١٦٥ .

(٤) انظر حتى : تاريخ العرب (مطول) ٢/٢٩٣ ويقول Zetterstéen إن أهمية الكوفة قد زادت مع تقدم العرب نحو الشرق . (The Ency. of Islam; art. Al-Kufa)

(٥) انظر على سبيل المثال الطبرى ١/٥/٢٦٧٤ ، ٢٨٠٥ ، والبلاذرى: فتوح البلدان ٣٠٦ ، وابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ٢٥٩

وكان ذلك من أجل الخراج ، فقد شكا والى البصرة إلى عمر من كثرة أهلها وعجز خراجهم ، وسأله أن يزيدهم بعض الفتوح ، وأبى أهل الكوفة إلا الخصومة فى ذلك ، فاضطر عمر إلى أن يعدل فتوح أهل الكوفة وأهل البصرة بينهما ، وكان ذلك فى السنة الثانية والعشرين للهجرة(١) .

تلك خصومة مبكرة فى تاريخ هاتين المدينتين ، ومن يدرى ؟ فلعلها كانت النواة التى ألقيت فى أرضهما فأخرجت تلك الشجرة الباسقة التى تفرعت أغصانها خصومات شتى فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والعقلية والأدبية .

(٢)

الكوفة فى عصر الفتن :

إذا كانت الكوفة قد شاركت البصرة فى حركة الفتوح الإسلامية ، وتعاونت معها فى العمل من أجل السياسة الخارجية للدولة الإسلامية ، فإن الكوفة اتجهت فى الحياة السياسية الداخلية وجهة خاصة ، واتخذت لنفسها خطة تخالف أشد المخالفة خطة البصرة . فقد عملت عوامل متعددة على أن تصبح الكوفة مهداً للشيعة ، وموطناً من مواطن العلويين الأساسية فى الدولة الإسـلامية(٢) ، بل حاضرة لخلافة على بن أبى طالب(٣) ، ثم لخلافة ابنه الحسن القصيرة من بعده(٤) . وهى — من هذه الناحية — قد تحولت

---

(١) انظر خبر هذا التعديل فى الطبرى ١/٥/٢٦٧٢ وما بعدها .

(٢) يقول هشام بن عبد الملك فى كتابه إلى يوسف بن عمر فى أمر زيد بن على : « فقد علمت بحال أهل الكوفة فى حبهم أهل هذا البيت ووضعهم اياهم فى غير مواضعهم لأنهم افترضوا على أنفسهم طاعتهم ، ووظفوا عليهم شرائع دينهم ، ونحلوهم علم ما هو كائن » (الطبرى ٢/٣/١٦٨٢)

(٣) انظر المسعودى : مروج الذهب ١٣/٢ ، وانظر أيضاً :
Wellhausen : The Arab Kingdom and its Fall, p. 53 .

(٤) انظر المسعودى : مروج الذهب ٣٩/٢ .

إلى مركز من مراكز المعارضة للحكم الأموى ، فى حين كانت البصرة أو كانت كثرتها — عثمانية أموية موالية للحكم الأموى(١) .

والظاهر أن اتجاه الكوفة هذا الاتجاه لم يبدأ منذ أن اتخذها على حاضرة لخلافته ، وإنما بدأ منذ أيام الفتنة الكبرى التى ذهب ضحيتها عثمان . والأمر الذى لا شك فيه هو أن الكوفة قد غرقت فى تلك الفتنة إلى أذنيها ، فقد وجد فيها ابن سبأ مرتعاً خصباً لدعوته الثورية الواسعة ضد عثمان ، إذ كانت فى ذلك الوقت مرجلا يغلى بالسخط عليه(٢) ، أو — على حد تعبير فلهوزن — « مركز قيادة المعارضة التى كان المقاتلة يقومون بها ضد الحكومة(٣) ومع أن ابن سبأ طرد من الكوفة فإنه ظل وهو فى مصر يتصل بالثائرين فى الكوفة ويتبادل معهم الكتب والرسائل(٤) ، يؤلب الناس على عثمان ويقول إنه أخذ الخلافة بغير حق ، ويدعو لعلى « وصى رسول الله صلى الله عليه وسلم(٥) » . ولم تكد نيران هذه الفتنة تندلع فى السنة الرابعة والثلاثين للهجرة — بعد أن تم إعدادها الطويل سراً — حتى كان الكوفيون أول من أعلنوا إخلاصهم لعلى(٦) . ثم اندفعت جموع الثائرين فى أواخر السنة الخامسة والثلاثين نحو المدينة لمحاصرة عثمان ، وفيهم ألف رجل من

---

(١) فى ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان/ ٣١٥ «وقد كان محمد بن على بن عبد الله قال لدعاته حين أراد توجيههم إلى الأمصار : أما الكوفة وسوادها فشيعة على وولده ، وأما البصرة وسوادها فعثمانية تدين بالكف تقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل » . وفى ابن سعد : الطبقات الكبير (٦/٢٣٢) أن حماد بن أبى سليمان الكوفى سئل حين رجوعه من البصرة : كيف رأيت أهل البصرة ؟ فقال : قطعة من أهل الشام نزلوا بين أظهرنا . وانظر حديثاً عن مذاهب أهل الأمصار الإسلامية فى ابن عبد ربه : العقد الفريد ٦/٢٤٨ .

(٢) انظر الطبرى ١/٥/٢٨٥١-٢٨٥٣ وانظر أيضاً المسعودى : مروج الذهب ١/٣٣٣ .

(٣) Wellhausen : The Arab Kingdom and its fall, p. 46

(٤) الطبرى ١/٦/٢٩٢٢ وما بعدها .

(٥) الطبرى ١/٦/٢٩٤٢ .

(٦) The Ency . of Islam, art "al-Kufa"

الكوفة تحت قيادة الأشتر النخعى(١) ، أحد أعلام اليمن البارزين ، وأحد أصدقاء على المقربين(٢) . وبلغت الفتنه مداها ، وارتوت شجرتها المشئومة الكريهة بدماء « ذى النورين » الطاهرة الزكية ، فأخرجت طلعها فتنا سودا مظلمة كأنها رؤوس الشياطين.

وهكذا نستطيع أن نقول إن شجرة التشيع قد غرست فى الكوفة فى أيام تلك الفتنة الكبرى عندما كان ابن سبأ يدعو لعلى ويتبادل الكتب والرسائل مع أهل الكوفة .

وتأخذ جذور هذه الشجرة فى الثبات ، فقد بويع على بالخلافة فى المدينة(٣) وكان أول من بايعه الأشتر الكوفى ومن معه من أهل الكوفة(٤) ، ثم اتصلت بيعة على بالكوفة وغيرها من الأمصار ، وكان أهل الكوفة أسرع إجابة إلى بيعته(٥)

ثم تأخذ هذه الشجرة فى النمو مع تلك الأيام التى دارت رحاها بين على وبين من ينكرون عليه حقه فى الخلافة : يوم الجمل ، ثم أيام صفين ثم يوم النهروان .وكأنما كانت الدماء التى سالت فى هذه الأيام هى المياه التى سقت هذه الشجرة فارتفعت بها فوق سطح الأرض .

وإن الناظر فى هده الأيام ليشعر شعوراً قوياً بأن هذه المنطقة الواسعة من الدولة الإسلامية ، منطقة العراق والشام ، قد انقسمت إلى معسكرين

(١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٦٣/١ – وبعض المصادر تهبط بهذا العدد كثيراً (انظر مثلا : المسعودى : مروج الذهب ٣٣٧/١) ويرى بعض المستشرقين أن كتاب « الإمامة والسياسة » ينسب خطأ إلى ابن قتيبة وأن كاتبه ربما يكون شخصاً آخر عاش قبل ابن قتيبة ولكن الأستاذ Khuda Bukhsh يقول إن هذا الكتاب « سواء أكان الذى كتبه هو ابن قتيبة أم غيره يحتوى على قدر كبير من المعلومات التى يندر وجودها فى غيره من المؤلفات » وهو يشارك فى هذا الرأى الأستاذ بروكلمان – انظر ڤون كريمر : الحضارة الإسلامية ٣٣ ، ٣٤ – الحاشية رقم (١) .

(٢) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 46.

(٣) انظر الطبرى ٣٠٧٤/٦/١ وما بعدها .

(٤) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٧٨/١ ، والطبرى ٣٠٧٥/٦/١ .

(٥) المسعودى : مروج الذهب ٤/٢ .

متحاربين يمثل أهل الكوفة أحدهما ، ويمثل الآخر أهل البصرة حينا ، وأهل الشام حينا ثانيا ، والخوارج حيناً ثالثا . وكأنما وقفت الكوفة فى جانب ، وسائر هذه المنطقة فى الجانب الآخر.

فلم يكن يوم الجمل – فى حقيقة أمره – إلا صراعاً يقوم بالدور الأساسى فيه أهل الكوفة من ناحية ، وأهل البصرة من ناحية أخرى[1] . فلم تكد البيعة لعلى تتم فى المدينة ويعلم طلحة والزبير أن أم المؤمنين عائشة فى مكة تعارض فيها ، وتدعو الناس إلى الأخذ بثأر عثمان ، حتى يخرج هذان الزعيمان إلى مكة ويلحقا بأم المؤمنين . وهناك وضعت الخطة ، واتفقوا على الخروج إلى البصرة بعد أن أقنعهم بذلك عبد الله بن عامر الذى كان والياً لعثمان عليها ثم هرب منها حين أخذت البيعة لعلى فيها . ولم يكادوا يصلون إلى البصرة حتى اصطدموا بوالى على عليها ، وقتلوا أصحابه ، وبذلك تم لهم الاستيلاء عليها[2] .

ووجد على أنه أصبح لزاماً عليه أن يخرج إلى العراق خلف هؤلاء الخارجين عليه ، عله يجد أشياعاً ينصرونه فى الكوفة « المستعمرة العسكرية الثانية فى العراق التى كان أهلوها يتحسسون بشىء من الحسد للبصرة منذ اللحظة الأولى » على حد تعبير بروكلمان[3] . فبعث بابنه الحسن وعمار إلى الكوفة يستنفر الناس ، فسارا عنها ومعهما من أهل الكوفة نحو من سبعة

---

(١) يقول على بن أبى طالب لأهل الكوفة لما جاءوه بذى قار يوم الجمل : «وقد دعوتكم لتشهدوا معنا إخواننا من أهل البصرة » (الطبرى ٣١٥٤/٦/١) . ويقول عمار بن ياسر لعلى بعد انتصارهم فى يوم الجمل : « وقد كانت الكوفة لنا ، والبصرة علينا » (ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١٤٨/١) . ويقول أحد شعراء الكوفة مخاطباً أهل البصرة :

وإذا فاخرتمونا فاذكروا ما فعلنا بكم يوم الجمل

انظر الطبرى ٦٦٨٤/٢/٢ ، وانظر أيضاً : ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٦٨–١٦٩ .

(٢) انظر المسعودى : مروج الذهب ٦/٢/وانظر أيضاً بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٣٨/١ .

(٣) تاريخ الشعوب الإسلامية ١٣٨/١ ، ١٣٩ .

آلاف ، وقيل ستة آلاف وخمسمائة وستون رجلا[1] ، وقيل تسعة آلاف رجل[2] ، وقيل اثنا عشر ألف رجل[3] .

ووقفت الكوفة والبصرة وجها لوجه ، ودار القتال فى الخريبة بالقرب من البصرة[4] . ويرسم صاحب الإمامة والسياسة صورة دقيقة مفصلة[5] له تهمنا منها هنا تلك الإشارة القوية إلى أنه كان قتالا بين الكوفة والبصرة[6] ، فقد عبأ على جنده أثلاثا ، فجعل مضر قلب العسكر ، واليمن ميمنته ، وربيعة ميسرته ، وعبيء أهل البصرة مثل ذلك ، فاقتتل القوم قتالا شديداً ، فهزمت يمن البصرة يمن الكوفة ،وهزمت ربيعة البصرة ربيعة الكوفة، ولكن القتال انتهى فى صالح على .

ودخل على البصرة ، وخطب فى أهلها خطبة طويلة عنيفة ذمهم فيها ، وحمل عليهم ، وأنبهم على نفاقهم وشقاقهم[7] . ثم ولى عليهم عبد الله بن عباس ، وسار إلى الكوفة[8] حيث استقر فيها واتخذها حاضرة لخلافته[9] .

وكذلك لم تكن أيام صفين إلا صراعاً آخر بين الكوفة من ناحية ، والشام من ناحية أخرى . ومن الحق أن جيش على فى هذا الصراع لم يكن

---

(١) المسعودى : مروج الذهب ٢/٦ .

(٢) انظر ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٦٩ .

(٣) انظر الطبرى ١/٦/٣١٧٤ .

(٤) الطبرى ١/٦/٣٢٢٨ .

(٥) جـ ١ من ص ١١٧ — إلى ص ١٣١ .

(٦) ص ١٢٧ . وفى ابن عبد ربه : العقد الفريد ٦/٢٤٨ « وإنما صارت البصرة عثمانية من يوم الجمل ، إذ قاموا مع عائشة وطلحة والزبير فقتلهم على بن أبى طالب رضى الله عنه » .

(٧) المسعودى : مروج الذهب ٢/١١ .

(٨) المسعودى : مروج الذهب ٢/١٣ .

(٩) فى طبقات ابن سعد أن علياً « نزل الكوفة فى الرحبة التى يقال لها رحبة على ، فى أخصاص كانت فيها ، ولم ينزل القصر الذى كانت تنزله الولاة قبله » (٦/٦) وانظر أيضاً الدينورى : الأخبار الطوال / ١٦٢ .

كله من أهل الكوفة[1] لأن علياً بعد يوم الجمل اعتُرِفَ له بالخلافة فى جميع أنحاء العراق[2] ، ولكن من الحق أيضا أن هذا الجيش خرج من الكوفة[3] وأن قيادته كانت للبطل الكوفى الأشتر أحد أشياع على المتحمسين[4] ، بل إن قواد الكتائب كلها كانوا كوفيين وقد ذكر لنا صاحب « الإمامة والسياسة[5] » ، ثبتا بأسماء هؤلاء القواد ، وحين ننظر فيه نلاحظ أن هؤلاء القواد كانوا جميعا من الكوفيين الأصليين أومن الوافدين على الكوفة مع على ، فقد كان على مقدمة الجيش الأشتر الكوفى بحكم قيادته ، وكان على الساقة شريح بن هانىء ، وهو كوفى[6] ، وعلى الخيل عمار بن ياسر وهو من أوائل الصحابة الذين نزلوا الكوفة[7] ، وعلى المهاجرين والأنصار محمد بن أبى بكر وهو ممن وفدوا على الكوفة مع على بعد فتنة عثمان[8] ، وأحد قواده فى يوم الجمل[9] ، وعلى أهل البصرة عبد الله بن عباس ، وعلى أهل الكوفة عبد الله بن جعفر ، وعلى القلب الحسن بن على ، وهؤلاء أسرته فمن الطبيعى أن يكونوا معه فى الكوفة .

وأكثر من هذا دلالة على أن أيام صفين كانت صراعاً بين الكوفة من ناحية والشام من ناحية أخرى ، تلك الوثيقة التاريخية التى رواها لنا المؤرخون[10] ، وهى التى كتبها الحكمان أبو موسى الأشعرى وعمرو ابن العاص يحددان فيها مهمتهما ، فهما يقولان فى أولها : «بسم الله الرحمن

---

(1) انظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/١٧٠ .

(2) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٣٩ .

(3) المسعودى : مروج الذهب ٢/١٤ ، وابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/١٧٠ .

(4) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/١٧٠ ، ١٧١ ، وانظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٤٢ — وقد ترجم له ابن سعد فى طبقاته فى الكوفيين ٦/١٤٨ .

(5) ص ١٧٠ — ١٧١ .

(6) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٨٨ .

(7) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ٧ ، ٨ .

(8) انظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/١٠٩ .

(9) انظر ابن قتيبة : المصدر السابق ١/١٢٧ .

(10) انظرها فى الطبرى ١/٦/٣٣٣٦ — ٣٣٣٨ . وأيضاً فى الدينورى : الأخبار الطوال / ٢٠٧ — ٢١٠ .

الرحيم . هذا ماتقاضى عليه على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان : قاضى علىّ على أهل الكوفة ومن معهم من شيعتهم من المؤمنين والمسلمين ، وقاضى معاوية على أهل الشام ومن كان معهم من المؤمنين والمسلمين » .

فالوثيقة صريحة فى أن الصراع كان بين أهل الكوفة ومن معهم من ناحية ، وبين أهل الشام ومن معهم من ناحية أخرى . هكذا يسجل الحكمان اللذان شهدا هذا الصراع من بدايته إلى نهايته .

وكذلك كان يوم النهروان ، ولكنه كان صراعاً داخلياً بين أشياع على من أهل الكوفة وبين الخارجين عليه . ومع أن جيش على فى هذا الصراع كان يضم عناصر من البصرة ، فإن الأمر الذى يلاحظه كل متتبع لأخبار هذا الصراع هو أن هذه العناصر البصرية كانت قليلة فى حين كانت العناصر الكوفية هى التى تؤلف القسم الأكبر من هذا الجيش . فقد كان هذا الجيش مؤلفاً من سبعة وخمسين ألفا من أهل الكوفة وثمانية آلاف من مماليكهم ومواليهم ، ومن ثلاثة آلاف ومائتين فقط من أهل البصرة(١) ، مع أن عدد المقاتلين فى البصرة فى ذلك الوقت كان ستين ألفا سوى أبنائهم ومواليهم(٢) . وقد شكا على من قلة من استجاب له من أهل البصرة فى هذا الصراع (٣) ، كما شكا من ذلك أيضا عبد الله بن عباس واليه عليها(٤) .

وكذلك كان قواد الجيش — كما كانوا فى صفين — من أهل الكوفة ، وقد أمدنا المؤرخون بثبت بأسماء هؤلاء القواد(٥)، وحين ننظر فيه نلاحظ أن هؤلاء القواد — ما عدا أبا أيوب الأنصارى الذى كان على الخيل ، وهو من أهل المدينة — كوفيون ، فحجر بن عدى الذى كان على الميمنة من أشهر

---

(١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/٢٣١ ، والطبرى ٣٣٧٢/٦/١ . وفى المسعودى : مروج الذهب (٢٨/٢) أن عدد الكوفيين كان خمسة وثلاثين ألفاً وأن عدد البصريين كان عشرة آلاف والنتيجة واحدة على كل حال .

(٢) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/٢٣٠ .

(٣) ابن قتيبة : المصدر السابق ١/٢٣٠ .

(٤) ابن قتيبة : المصدر السابق ١/ ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٥) ابن قتيبة : المصدر السابق ٢٣٦/١ ، والطبرى ٣٣٨٠/٦/١ ، والدينورى : الأخبار الطوال / ٢٢٣ .

رجال الكوفة المتشيعين لعلى[1] ، وشبث بن ربعى الذى كان على الميسرة كوفى[2] ، وأبو قتادة الذى كان على الرجالة كوفى أيضا[3] ، وقيس ابن سعد بن عبادة الذى كان على أهل المدينة كوفى[4] ، وأما القلب فكان عليه على نفسه فى مضر .

هكذا كانت تلك الأيام الدامية التى خاض غمارها على ، وقف فيها أهل الكوفة معه ، وكأنهم شعروا أنهم أصبحوا شيعته وحزبه وأنصاره، وأنه أصبح لزاماً عليهم أن ينصروه كما نصر « الأنصار » فى المدينة النبى صلى الله عليه وسلم[5] ، يقولون له ، « سربنا يا أمير المؤمنين حيث أحببت ، فنحن حزبك وأنصارك ، نعادى من عاداك ونشايع من أناب إليك وإلى طاعتك[6] » . وكأنما وجد أهل الكوفة فى على بطلهم الذى طالما افتقدوه، وإمامهم الذى أزسلته العناية الإلهية إليهم ، ليحقق لهم أملهم الذى طالما داعب نفوسهم فى دولة تعيد مجد الحيرة القديم ، ويسجلون بها فى الإسلام نصراً نهائياً على أهل الشام ، أعدائهم القدماء ، فى تلك المنافسة القديمة بين المناذرة والغساسنة . وقد ازداد هذا الأمل فى نفوسهم وضوحاً عندما نقل على حاضرة خلافته إلى مدينتهم التى قامت على مقربة من الحيرة حاضرة إقليمهم القديمة ، وكأنها لم تقم فى هذه المنطقة إلا لتكون وريثة لها ، تعيد مجدها السالف وعزها القديم . ثم اشتعلت نفوسهم حماسة لتحقيق هذا الأمل عندما رأوا أن الصراع قد انحصر بينهم وبين أهل الشام ، وأن عليا إنما يقود بهم غمرات هذا الصراع ليسجل لهم نصراً على أعدائهم

---

(1) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٥١-١٥٤ .

(2) انظر ابن سعد : المصدر السابق/ ١٥٠ .

(3) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ٨ ، ٩ .

(4) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ٣٤، ٣٥

(5) تتردد أصداء هذا الشعور كثيراً على ألسنة أهل الكوفة (انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢) .

(6) انظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/٢٣١ ، ولاحظ أن هذه العبارات كانت رداً على على بعد أن خطب الناس قبل يوم النهروان ، وأن أكثر الحاضرين كانوا من الكوفيين ، كما ذكرنا من قبل .

القدماء . ومن هنا تركزت آمالهم فى شخصه فى أول الأمر ، ثم فى أولاده من بعده ، ونظروا إليه على أنه « بطل الاستقلال السياسى لبلاد العراق(١) » وظل اسمه بعد قتله وتحول الخلافة إلى الشام يرمز إلى دولتهم المفقودة(٢) .

وكما كان الكوفيون ينظرون إلى على هذه النظرة ويشعرون نحوه بهذا الشعور ، كان على يبادلهم شعورهم ، فكان يعتز بهم اعتزازاً شديداً ، ويثنى عليهم ثناء قويا ، ويعدهم « جمجمة الإسلام ، وكنز الإيمان ، وسيف الله ورمحه يضعه حيث يشاء(٣) » ويرى فيهم قوة من قوى الله ينصر بهم « كما انتصر بالحجارة من قوم لوط(٤) » وكان ينظر إليهم على أنهم أنصاره وأعوانه وجنده المخلصون : « يا أهل الكوفة ، أنتم إخوانى وأنصارى وأعوانى على الحق ، ومجيبىَّ إلى جهاد المحلين ، بكم أضرب المدبر ، وأرجو إتمام طاعة المقبل(٥) » . هكذا كان على يخاطب أهل الكوفة بهذه النغمة الجميلة الساحرة التى تدل على ما كانت تنطوى عليه نفسه لهم من شعور صادق وعاطفة قوية .

على هذا النحو أخذت شجرة التشيع فى النمو ، كأنما كانت تغذيها تلك الدماء التى سالت على مذابح تلك الفتن والخصومات ، وربطت تلك الأيام الدامية بين على وبين أهل الكوفة حتى أصبح إمامهم وأصبحوا شيعته .

---

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 117

(٢) Ibid, p. 66

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١ . وانظر أيضاً الطبرى ١/٥/٢٥١٤ حيث يقول : « والله إن الكوفة للهجرة بعد الهجرة ، وإنها لقبة الإسلام » .

(٤) الطبرى ١/٥/٢٥١٤ ، ٢٥١٥ . وانظر أيضاً ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١ ، حيث يقول : « وأيم الله لينصرن الله بأهلها فى مشارق الأرض ومغاربها كما انتصر بالحجارة » .

(٥) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/٢٣٠ . وانظر أيضاً الطبرى ١/٦/٣٣٧١ . وبين الروايتين اختلاف لفظى بسيط ، وقد أخذنا برواية ابن قتيبة .

(٣)

الكوفة فى عصر الثورات :

ويقتل على فى الكوفة فى أول العشر الأواخر من شهر رمضان من سنة أربعين[١] ، ثم يبايع أهلها ابنه الحسن بالخلافة[٢] ؛ ولكن الحسن المسالم يتنازل عنها لعدو أبيه وأسرته اللدود معاوية[٣] ، ويسلم إليه الكوفة — على حد تعبير رواة الطبرى[٤] — ويكون بهذا — كما يرى بعض المؤرخين[٥] — أول خليفة خلع نفسه .

ويدخل معاوية الكوفة ، وتؤخذ له البيعة فيها[٦] . ومن الطبيعى أن يكون أشد ما يقلق بال معاوية تشيع أهلها لعلى ، فيجلس بها « يبايع الناس على البراءة من على[٧] » ، ولم يفارقها إلا بعد أن ولى عليها المغيرة ابن شعبة[٨] أحد دهاة العرب الخمسة فى ذلك الوقت[٩] وهو رجل من طراز الأمويين « انتهازى لا ذمة له ولا ذمام » [١٠] ، وهو الذى أشار

(١) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٢٩٦ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ٢/٣٩ .

(٣) الطبرى ٢/١/١-٦ .

(٤) ٢/١/٧

(٥) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣٠١ .

(٦) الطبرى ٢/١/٣، وأيضاً / ٥ وما بعدها .

(٧) الجاحظ : البيان والتبيين ٢/١٠٥.

(٨) الطبرى ٢/١/١٠. وقد كان معاوية استعمل على الكوفة أولا عبد الله بن عمرو بن العاص، ولكن المغيرة خوفه من استعمال عبد الله على الكوفة وعمراً على مصر ، فعزله معاوية عن الكوفة ، واستعمل المغيرة .

(٩) الطبرى ٢/١/٨ .

(١٠) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٤٥ .

على معاوية بأن يأخذ البيعة لابنه يزيد من بعده ، وذلك عندما شعر أن معاوية يهم أن يعزله عن الكوفة ليولى عليها سعيد بن العاص[1] . ورسم المغيرة لنفسه سياسة يضرب بها عصفورين بحجر واحد ، كما يقال ، يرضى بها الأمويين ، من ناحية ، ويضمن بها لنفسه البقاء فى الولاية من ناحية أخرى. فجعل همه « أن يفسد بدهاء بارع بين الخوارج وأتباع على – الشيعة – وبذلك استطاع أن يشغل الكوفيين عن معارضة الأمويين معارضة فعالة[2] » .

ولكن هل شغل الكوفيون حقاً عن معارضة الحكم الأموى ؟

إن المتتبع لسياسة الكوفة فى أثناء الحكم الأموى يلاحظ أن الكوفيين لم يكفوا طوال فترة هذا الحكم عن معارضته ، فقد وقف الكوفيون منذ البداية فى وجه الأمويين ، واستمرت معارضتهم لهم طوال أيام حكمهم ، ولم يقر لهم قرار حتى أطاحوا بالعرش الأموى فى النهاية عندما أتيحت لهم الفرصة السانحة فى أيام الانقلاب العباسى.

ومعنى هذا بوضوح أن أهل الكوفة كانوا يبغضون الأمويين بغضا شديداً ، وكانوا يطوون نفوسهم على كره عميق لهم ، ويتمنون من كل قلوبهم أن تدول دولتهم ، وأن يبدلهم الله بها دولة أخرى يكون الحكم فيها لأولاد على .

وكان هذا طبيعياً من أهل الكوفة ، فإلى جانب أنهم كانوا شيعة على وحزبه وأنصاره يعادون من عاداه ، ويشايعون من أناب إليه وإلى طاعته ، كما كانوا يقولون ، كانوا يشعرون – كما يقول ڤلهوزن – بأنهم قد خسروا الجولة مع أهل الشام ، وأن الخلافة قد انتقلت من الكوفة إلى دمشق ، وأنهم – بعد أن كانوا أصحاب الدولة – أصبحوا مجرد ولاية فى الدولة الجديدة ، وأن دخلهم من خراج الأرض التى فتحوها قد فقدوه ، ولم يعد أمامهم إلا أن يقنعوا بالفتات الذى يسّاقط عليهم من موائد سادتهم

---

(١) الطبرى ١٧٣/١/٢ ، ١٧٤ . وانظر ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢٦٢/١ ، ٢٦٣ .

(٢) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٤٦/١ .

الأمويين . ولكنهم – مع الأسف – لم يشعروا بهذه المرارة إلا بعد فوات الأوان ، ومن هنا لم يكن من الغريب أن يروا فى حكم أهل الشام نيرا ثقيلا على رقابهم يتربصون به الفرصة الملائمة ليتخلصوا منه ويلقوه بعيداً عنهم(١) .

وزاد من حدة هذه المعارضة انتشار الموالى فى الكوفة انتشارا واسعاً ، على نحو ما سنرى فى الفصل التالى ، فقد كان هؤلاء الموالى يكرهون الحكومة الأموية كرهاً شديداً ، تلك الحكومة التى وضعت امتيازات اجتماعية بغيضة ، وقوانين ظالمة ، وفرضت ضرائب باهظة عليهم ، والتى لم تكن تمنحهم أية حقوق سياسية . ومن هنا كانت الهوة بين الحكومة الأموية والأجناس الخاضعة لها تزداد اتساعاً من وقت لآخر(٢) . وسنرى حين نعرض للثورات التى اشتعلت فى الكوفة ضد الحكم الأموى كيف كان الموالى يشاركون فيها مشاركة قوية .

ووقف الكوفيون منذ البدء يعارضون الأمويين . ويسجل تاريخ الكوفة أول معارضة للحكم الأموى عقب تنازل الحسن بن على عن الخلافة لمعاوية . فقد أنكر سليمان بن صُرَد ، أحد أئمة الشيعة فى الكوفة(٣) ، على الحسن هذا التنازل إنكاراً عنيفاً ، ودعاه «مذل المؤمنين» ، وطلب إليه أن يأذن له بالشخوص إلى الكوفة ليخرج عامل معاوية منها ويظهر فيها خلعه ، واستجاب له جماعة من الكوفيين ، وقالوا للحسن : « ابعث سليمان بن صرد ، وابعثنا معه ، ثم الحقنا إذا علمت أنا قد أشخصنا عامله وأظهرنا خلعه » . ولما وجد سليمان أن الحسن لا يستجيب له ، وأنه يؤثر العافية مع الذلة على القتل مع العز ، انصرف عنه إلى أخيه الحسين وعرض عليه ما عرض على الحسن ، ولكن الحسين أيضا لم يستجب له ، ونصحه بالانتظار حتى يهلك معاوية وعندئذ ينظر فى الأمر(٤) . وسنرى – بعد قليل – كيف انتظر سليمان وكيف تجددت ثورته بعد معاوية .

---

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 59, 60

(٢) انظر مقدمة خودابخش لكتاب كريمر : الحضارة الإسلامية / ٣٦ ، ٣٧ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٥ ، ١٦ .

(٤) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/٢٦٠-٢٦٢ .

وإذا كانت معارضة سليمان بن صرد لم تخرج — فى أول أمرها — من دور الاقتراح إلى دور التنفيذ ، فإن ثمة معارضة أخرى كانت أكثر عملية من هذه المعارضة ، ولكنها أيضا لم تكن لها نتيجة فى الموقف السياسى ، تلك هى معارضة قيس بن سعد بن عبادة قائد « شرطة الخميس »[1] ، وهى فرقة شيعية فدائية — على حد تعبيرنا الحديث — مؤلفة من أربعين ألفاً بايعوا عليا على الموت[2] . فقد تعاهدت هذه « الفرقة الفدائية » عقب تنازل الحسن على قتال معاوية ، ولكن قيسا سلم لمعاوية بعد ما أمنه هو ومن معه من شيعة علىّ على دمائهم وأموالهم[3] .

هذه معارضة كان من الممكن أن تكون لها نتيجة فى الموقف السياسى ، ومن يدرى فلعلها كانت تغير من مجرى التاريخ الإسلامى ، لو أن الحسن ابن على لم يكن قد تنازل عن الخلافة . والواقع أن معاوية استغل هذه الورقة الرابحة ، ولعب بها ، فقد أرسل إلى قيس « يذكره الله ، ويقول : على طاعة مَنْ تقاتل ، وقد بايعنى الذى أعطيته طاعتك ؟ »[4] .

* * *

وتهدأ حركة المعارضة قليلا ، ولعل الكوفيين فى هذه الفترة كانوا يرقبون الأحداث ، وينتظرون ما تتمخض عنه الأيام الأولى لهذه الدولة الجديدة . ولكن هذا الهدوء لم يكن معناه انطفاء الجذوة ، فالجذوة ما تزال مشتعلة تحت الرماد . ولو عمل معاوية — وهو السياسى الداهية — على أن يزيد من الرماد الذى يغطى هذه الجذوة لكان من المحتمل أن تخمد ، ولكن معاوية — ولا ندرى أين ذهب دهاؤه السياسى ؟— عمل على أن يكشف الرماد الذى يغطيها ، بل عمل على أن يسكب الزيت عليها ، فكان من الطبيعى أن يزداد اشتعالها وتوقدها .

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٣٤/٦ .

(٢) الطبرى ١/١/٢ . وفى أبى الفرج : مقاتل الطالبيين / ٧٢ أنهم كانوا أربعة آلاف .

(٣) الطبرى ٧/١/٢ ، ٨ .

(٤) الطبرى ٨/١/٢ .

فقد صدرت أوامر معاوية إلى المغيرة بن شعبة بأن يسب علياً على المنابر ولا يتورع عن شتمه وذمه . وأقام المغيرة على الكوفة عاملاً لمعاوية سبع سنين وأشهرا لا يدع ذم على والوقوع فيه . وكان هدف معاوية – ولا شك – أن يبغّض الكوفيين فى على ، ولكن النتيجة كانت عكس ما كان يريد أن يصل إليه ، فقد كانت أوامر معاوية هذه هى العواصف التى كشفت الرماد عن الجذوة الكامنة ، وكانت هذه اللعنات التى كان المغيرة يصبها على علىّ هى الزيت الذى يسكبه معاوية على هذه الجذوة ، فازداد اشتعالها وتوقدها . فإن أنصار على فى الكوفة لم يرضهم أن يلعن علىّ على منابرها كل صباح وكل مساء ، فغضب له أحد شيعته المخلصين ، حُجر بن عدىّ الكندى ، وأعلن على الملأ غضبه، وأخذ يتحدى المغيرة . ووجدت غضبته آذانا صاغية من الكوفيين ، واستجاب له أكثر من ثلثى الناس ، وازدادت الجذوة اشتعالاً وتوقداً ، والمغيرة لا يحاول إطفاءها محاولة جدية ، فقد كان فى ذلك الوقت شيخاً كبيراً ، قد اقترب أجله ، وضعف عمله – على حد تعبيره هو – يعمل للآخرة ولا يريد أن يذل يوم القيامة(١) . ثم يموت المغيرة ، وتجمع الكوفة والبصرة لأحد شياطين بنى أمية ، زياد بن أبى سفيان . ويمضى زياد يسكب الزيت على الجذوة ، فيستمر فى سياسة سلفه ، يلعن عليا ويشتمه . ويرجع زياد إلى البصرة بعد أن يستخلف على الكوفة عمرو بن الحريث ، ويبلغ زيادا «أن حجرا يجتمع إليه شيعة على ويظهرون لعن معاوية والبراءة منه ، وأنهم حصبوا عمرو بن الحريث »(٢) فيشخص إلى الكوفة ، ويصمم على القضاء على هذه الفتنة ، فيرسل إلى حجر «الشُّرَط والبخارية» ، فيقاتلهم حجر بمن معه ، ولكنهم ينفضون عنه(٣) ، ويعتقل حجر ، ويرسل إلى السجن ، ثم يبعث به هو وأصحابه إلى معاوية ، فيأمر بقتلهم إن لم يتبرءوا من علىّ ويلعنوه ، ولكنهم يقولون له : «إن الصبر على حد السيف لأيسر علينا مما تدعونا

---

(١) الطبرى ٢/١/١١٤ .

(٢) الطبرى ٢/١/١١٥ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٥٢ .

إليه » (١) ، ويسقط حجر وستة من أصحابه (٢) صرعى إيمانهم بمبدئهم .
«ولكن هذا لم يكن نهاية الأمر ، فإن مصرع هذه الجماعة من الرجال المشهورين قد هز مشاعر الكوفيين هزاً عميقاً ، ورأت القبائل أن تخليهم عنهم ، وعدم بذلهم أية محاولة لتخليصهم من سلطان الحكومة ، كان عاراً عليهم ، وأخذ الشيعة ينظرون إلى حجر وأصحابه على أنهم شهداء سقطوا فى سبيل مبدئهم » (٣) .

ووجد زياد أن هذه الثورة المسلحة التى قام بها حجر فرصة سانحة لتصفية حسابه مع العلويين ، وكسر شوكتهم ، فبعد أن تم له إخماد هذه الثورة «أنزل الكوفيين — وكانوا أعظم الثوار تشيعاً — وأسرهم ، وعددا كبيراً من البدو يبلغ الخمسين ألفا ، فى خراسان ، المقاطعة الفارسية الشرقية » (٤) وبهذا دق زياد — بدون قصد — أول مسمار فى نعش الدولة الأموية ، فقد كان هذا العدد الضخم من الشيعة عاملاً قوياً فى نشر حركة التشيع فى خراسان ، وفى تهيئة الجو بعد ذلك للانقلاب العباسى الذى اعتمد أكثر ما اعتمد على الشيعة من أهل خراسان (٥) ، وكأنما كان زياد يعمل على نقل مركز المعارضة من الكوفة إلى خراسان .

والواقع أن زياداً كان يعامل الكوفيين معاملة قاسية ، ففى أول مرة دخل الكوفة بعد ولايته عليها قطع أيدى ثلاثين رجلا أو ثمانين لأنهم حصبوه وهو على المنبر (٦) ، ثم قتل رجلا لأنه طلبه فهرب (٧) ، وكأنه بهذا يريد أن يبث فى نفوس الكوفيين الرعب والفزع . ولم يكتف زياد

---

(١) المسعودى : مروج الذهب ٢/٤٣ .

(٢) انظر خبر هذه المأساة فى الطبرى ٢/١/١١١-١٤٦ ، والأغانى ١٦ / ٢ — ١١ (بولاق) وابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٥١ — ١٥٤ .

(٣) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall. pp. 124, 125
وانظر أيضاً الدينورى : الأخبار الطوال / ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٤) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٤٧ . وانظر أيضاً : الطبرى ٢/١/١٥٦

(٥) انظر : Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 499

(٦) الطبرى ٢/١/٨٨ .

(٧) الطبرى ٢/١/٨٨ ، ٨٩ .

بشرطته فى الكوفة ليخضع أهلها ، كما فعل فى البصرة ، وإنما اتخذ لإخضاع أهلها وسائل أخرى ، فقد جعل رؤساء القبائل مسئولين عن تصرفات قبائلهم ، وساعده على ذلك ما كان بين القبائل من منافسة ، فاستغل زياد هذا ، وأخذ يضرب القبائل بعضها ببعض . ولم يبخل فى سبيل ذلك بأموال الدولة التى كانت تحت تصرفه يدفعها معاشاً لمن يرى (١) . وهكذا كان زياد أول من ابتدع بدعة «المصاريف السرية» .

ولعل خير ما يصور شخصية زياد السياسية هذه العبارة التى ينقلها الطبرى عن بعض رواته (٢) : « وكان زياد أول من شد أمر السلطان ، وأكد الملك لمعاوية ، وألزم الناس الطاعة ، وتقدم فى العقوبة ، وجرد السيف ، وأخذ بالظنة ، وعاقب على الشبهة ، وخافه الناس فى سلطانه خوفاً شديداً » .

والواقع أن مذبحة حجر وأصحابه ، وسياسة زياد القاسية فى معاملة أهل الكوفة ، جعلتا تلك الجذوة المشتعلة ، جذوة المعارضة الشيعية للحكم الأموى ، تخبو إلى حين ، أو — بتعبير أدق — تكمن تحت الرماد إلى حين (٣) .

* * *

ولم يقدر لهذه الجذوة أن ينكشف عنها الرماد وتشتعل مرة أخرى إلا بعد موت زياد وموت معاوية ، فقد كانت ولاية يزيد — ذلك الشاب « السكير الخمير ، الذى يلبس الحرير ، ويضرب بالطنابير » (٤) — هى العاصفة التى هبت على تلك الجذوة لتكشف عنها الرماد مرة أخرى . فلم يكد يزيد يتولى مقاليد الخلافة فى سنة ستين للهجرة (٥) حتى امتنع

---

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 128.

(٢) الطبرى ٢/١/٧٧ .

(٣) فى الطبرى عن أبى اسحاق قال : « أدركت الناس وهم يقولون إن أول ذل دخل الكوفة موت الحسن بن على ، وقتل حجر بن عدى ، ودعوة زياد » (٢/١/١٤٥) وفى الأغانى عن أبى اسحاق أيضاً قال : « أدركت الناس يقولون : أول ذل دخل الكوفة قتل حجر ، ودعوة زياد ، وقتل الحسين » (١٦/١١ بولاق) .

(٤) الطبرى ٢/١/١٤٦ .

(٥) الطبرى ٢/١/٢١٦ .

الحسين بن على عن البيعة له ، وخرج من المدينة إلى مكة [1] . ومن الواضح أن الحسين كان يطمع فى الخلافة بعد معاوية ، وقد مر بنا أنه نصح سليمان ابن صرد — حين عرض عليه أن يبايعه بالخلافة بعد تنازل الحسن عنها — أن ينتظر حتى يهلك معاوية وعندئذ ينظر فى الأمر . ويبدو أن الكوفيين قد تذكروا هذا بعد وفاة معاوية ، فأخذ الشيعة يجتمون فى منزل سليمان ابن صرد ، يذكرون هلاك معاوية ويحمدون الله عليه ، ويتعاهدون على مبايعة الحسين ، ومقاتلة عدوه ، وقتل أنفسهم دونه [2] . وأخذت رسلهم ورسائلهم تتوالى على الحسين ، يبلغونه أن وقت العمل قد حان ، وأنهم قد أجمعوا أمرهم عليه ، ولا إمام لهم سواه ، وأنهم فى انتظار قدومه عليهم ، ويحثونه على الإسراع إليهم ، حيث ينتظره منهم «جند مجند» يأتمرون بأمره ، ويقاتلون معه [3] . وأرسل الحسين ابن عمه مسلم بن عقيل ليستكشف له حقيقة الموقف هناك ، وليمهد له سبيل العمل . واستجاب الكوفيون لمسلم ، وبايعته منهم جموع ضخمة كبيرة العدد [4] . وكتب مسلم بهذا إلى الحسين ، وسأله القدوم إليه [5] . واستجاب الحسين لهذا الإغراء ، وخُدع فى أهل الكوفة كما خدع فيهم من قبل أبوه وأخوه . وخرج من مكة إلى الكوفة فى جماعة من أهله وشيعته ، على الرغم من تحذير المحذرين له[6] . وتحرج الموقف فى الكوفة ، فقد وقف واليها ، النعمان ابن بشير ، من هذه الفتنة موقفا ضعيفا ، فقد كان رجلا «حليما ناسكا يحب العافية[7] » ، وعزله يزيد وولى مكانه شيطاناً من شياطين بنى أمية ،

---

(١) الطبرى ٢/١/٢٢٨ .

(٢) الطبرى ٢/١/٢٣٣ .

(٣) المصدر السابق ٢/١/٢٣٣-٢٣٥ .

(٤) المصدر السابق ٢/١/٢٢٨ ، ٢٦٤ ، والمسعودى : مروج الذهب ٢/٦٨ ، وابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢/٥

(٥) المسعودى : مروج الذهب ٢/٦٨ ، والطبرى ٢/١/٢٦٤ .

(٦) انظر المسعودى ، مروج الذهب ٢/٦٨ ، ٦٩ . والطبرى ٢/١/٢٣٢ ، ٢٣٣ وأيضا ٢٧٢ — ٢٧٥ .

(٧) الطبرى ٢/١/٢٣٨ .

عبيد الله بن زياد (١) الذى أثبت أنه لايقل قسوة ودهاء عن أبيه(٢). واستطاع ابن زياد أن يأسر مسلما ، ثم أمر به فقتل (٣) ، وصلبت جثته وحمل رأسه إلى دمشق ، فكان «أول قتيل صلبت جثته من بنى هاشم ، وأول رأس حمل من رؤوسهم إلى دمشق » (٤) . وتخاذل الكوفيون وتفرقوا ، بل الواقع أنهم كانوا قد تخاذلوا وتفرقوا من قبل أن يقتل مسلم (٥) ، ولم يخرج أحد منهم للقاء الحسين ، وإنما خرجت جموع منهم بأمر ابن زياد ليأسروه هو ومن معه (٦) .

ثم كانت النهاية الحزينة المعروفة : لقد دارت رحى القتال فى كربلاء ، وسقط الحسين وأكثر من كانوا معه شهداء فى العاشر من المحرم سنة إحدى وستين (٧) ، تروى دماؤهم الزكية شجرة التشيع الحزينة .

وعلى الرغم من أن هذه الحركة لم تكن لها نتيجة حاسمة فى الميدان السياسى ، شأنها فى ذلك شأن ما سبقها من حركات ، فإنها كانت ذات أثر عميق أشد العمق فى ميدان العقيدة الشيعية . يقول بروكلمان : «الحق أن ميتة الشهداء التى ماتها الحسين ، والتى لم يكن لها أى أثر سياسى ، قد عجلت فى التطور الدينى للشيعة » (٨) فقد أذكت تلك الدماء التى روت أرض كربلاء روح التشيع فى نفوس الشيعة ، وجعلتهم يشعرون بوجوب توحيد صفوفهم ، حتى يستطيعوا أن يكونوا قوة فعالة فى الميدان السياسى . يقول نكلسون : «لقد كان يوم كربلاء كافيا ليجعل الأمويين يعضون

(١) الطبرى ٢/١/٢٣٨ ، ٢٣٩ .

(٢) يقول فى بعض خطبه : « أنا ابن زياد ، أشبهته من بين من وطىء الحصى ، ولم ينتزعنى شبه خال ولا ابن عم » (الطبرى ٢/١/٢٤١) .

(٣) الطبرى ٢/١/٢٦٧ .

(٤) المسعودى : مروج الذهب ٧١/٢ .

(٥) المسعودى : مروج الذهب ٦٩/٢ ، وأيضا الطبرى ٢/١/٢٥٨ ، وابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٥/٢ .

(٦) انظر الطبرى ٢/١/٢٩٧ – ٣٠١ ، ويقال إنه لم يخرج إليه منهم سوى أربعة (المصدر نفسه/٣٠٢)

(٧) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣٠٣ . وأبو الفرج : مقاتل الطالبيين / ٧٨ .

(٨) تاريخ الشعوب الإسلامية ١٥٤/١ .

أصابع الندم ، إذ وحد من صفوف الشيعة ، فصاحوا صيحة واحدة : يالثارات الحسين ! هذا النداء الذى دوى فى كل مكان ، وعلى الأخص عند الموالى من الفرس الذين تاقوا إلى الخلاص من نير العرب » (١)

ويقول السيد أمير على : « إن مذبحة كربلاء قد أثارت موجة من الفزع فى جميع البلاد الإسلامية ، كما أثارت فى بلاد فارس ذلك الشعور الوطنى الذى ساعد العباسيين فيما بعد على تقويض دعائم الدولة الأموية » (٢) . ومن الحق « أن هذه المحاولة الثورية ارتعشت فى تعاسة — كما يقول فلهوزن — ولكن استشهاد الحسين كان له مغزى مثالى كبير ، وتأثير عميق فى نفوس الشيعة فيما بعد (٣) » فقد كانت دماء الحسين التى سالت على سيوف القوات الحكومية — كما يقول سترثمان — هى النواة التى أنبتت العقيدة الشيعية أكثر مما كانت دماء على الذى اغتالته يد متآمر خارجى (٤) . بل يصح القول — مع حتى — إن الحركة الشيعية ولدت فى العاشر من المحرم ، فمنذ ذلك اليوم أصبح عقد الإمامة لذرية على سنة لها فى عقائد الشيعة ما لنبوة محمد من قدر فى الإسلام (٥) .

ولسنا هنا بصدد دراسة العقيدة الشيعية ونشأتها وتطورها ، لكى نذكر إلى أى مدى نتفق مع هؤلاء الباحثين أو نخالفهم ، فإنما موضع هذا فى دراستنا للحياة العقلية ، ولكن حسبنا هنا أن نسجل أن مصرع الحسين كان له أثر كبير فى العقيدة الشيعية ، وأنه كان من العوامل التى أذكت نار التشيع فى نفوس الفرس ، مما كان له تأثير بعد ذلك فى تاريخ الدولة الأموية السياسى وانهيارها .

وإذا كان ما فعله زياد من قبل من نقل ذلك العدد الضخم من الكوفيين الذين هم أشد أهل العراق تشيعاً إلى خراسان أول مسمار دق فى نعش الدولة

---

(١) Nicholson: A Literary History of the Arabs, p. 198

(٢) Ameer Ali, Syed: A Short History of the Saracens, p. 87

(٣) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 147

(٤) Strothmann: The Ency. of Islam, art. "Shi'a"

(٥) تاريخ العرب (مطول) ٢/٢٥٣ .

الأموية – كما قلنا من قبل – فإن ما فعله ابنه عبيد الله فى كربلاء كان المسمار الثانى الذى دق فى نعشها .

وهكذا كانت دماء كربلاء هى الزيت الذى سكب على جذوة التشيع فجعلها متوقدة متوهجة إلى اليوم . ولا يزال ضريح الحسين فى كربلاء حتى اليوم « أقدس محجة عند الشيعة ، وبخاصة الفرس ، الذين ما فتئوا يعتبرون الثواء الأخير جواره غاية ما يطمعون فيه » (١) .

* * *

ومع أن الكوفيين هم الذين كانوا السبب فى مذبحة كربلاء حين تخلوا عن رسول الحسين إليهم – مسلم بن عقيل – فى أول الأمر ، وحين تخاذلوا عن نصرة الحسين بعد ذلك ، فإنهم لم يكادوا يرون ما تطورت إليه الأحداث حتى شعروا بما ارتكبوه من تقصير فى حق الحسين ومن كانوا معه من آل بيت الرسول وأشياعهم ، فبدأت حركة المعارضة للأمويين تشتد وتأخذ صورة عملية .

وكان أول رد فعل علنى لهذا الشعور ما حدث عقب مقتل الحسين مباشرة ، إذ حدث احتكاك بين عبيد الله بن زياد وأحد شيعة على – عبد الله ابن عفيف الأزدى – فى المسجد الأعظم بالكوفة ، حيث لم يستطع هذا الشيعى أن يضبط أعصابه وهو يستمع إلى الوالى الأموى يسب الحسين وعليا ، فرد عليه وسبه وسب أباه ، وسب الخليفة وأباه أيضاً ، فألقى القبض عليه ، ثم قتل وصلب (٢) . ومع أن فتية من الأزد حاولوا إنقاذه ، وكان من الممكن أن تكون محاولتهم ناجحة ، فقد كان بالكوفة يومئذ سبعمائة مقاتل من الأزد (٣) ، فإن المحاولة لم تنجح . والظاهر أن شيعة على فى الكوفة كانوا فى حالة ذعر وهلع لما رأوه من القسوة التى عومل بها الحسين ومن كانوا معه .

---

(١) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٥٤ .

(٢) الطبرى ٢/١/٣٧٣ ، ٣٧٤ .

(٣) الطبرى ٢/١/٣٧٤ .

ولكن هذه الحادثة الفردية كانت إرهاصاً لظهور جماعة « التوابين » فى الكوفة الذين ندموا على خذلان الحسين ، وتابوا إلى الله من ذلك ، وخرجوا على الأمويين يطلبون بدم الحسين [1] ، وكانوا أول من نادى ، يالثارات الحسين ! [2]

ومرة أخرى يظهر فى الأفق ذلك الشيعى العتيد « شيخ الشيعة ، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذو السابقة والقدم [3] » سليمان بن صرد الذى شهد مع على صفين [4] والذى أنكر على الحسن تنازله عن الخلافة ، ثم أحد الذين تزعموا حركة دعوة الحسين إلى الكوفة لمبايعته بالخلافة ، ولكنه – مع الأسف – أحد الذين تخلوا عن الحسين بعد ذلك وخذلوه [5] .

فلم يكد يقتل الحسين ، ويرجع عبيد الله بن زياد من معسكره بالنخيلة ، ويدخل الكوفة حتى « تلاقت الشيعة بالتلاوم والتندم ، ورأت أنها قد أخطأت خطأ كبيراً بدعائهم الحسين إلى النصرة ، وتركهم إجابته ، ومقتله إلى جانبهم لم ينصروه ، ورأوا أنه لا يغسل عارهم والإثم عنهم فى مقتله إلا بقتل من قتله ، أو القتل فيه » [6] .

هكذا كانت مبادىء التوابين التى قامت حركتهم عليها : الإقرار بذنبهم فى خذلان الحسين ، والعمل على التكفير عن هذا الذنب بالثأر للحسين ، أو على حد تعبير أحدهم مخاطباً ابنته : « يا بنية إن أباك يفر من ذنبه إلى ربه » [7] .

---

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ١٦/٦ (ترجمة سليمان بن صرد) وأيضا ١٥١ (ترجمة المسيب بن نجبة) .

(٢) انظر الطبرى ٥٣٨/١/٢ .

(٣) من خطبة لأحد أصحابه من التوابين فى الطبرى ٤٩٩/١/٢ .

(٤) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٦/٦ .

(٥) المصدر السابق ١٦/٦ .

(٦) الطبرى ٤٩٧/١/٢ . والبلاذرى : أنساب الأشراف ٢٠٤/٥ .

(٧) الطبرى ٥٣٩/١/٢ .

وبدأت خطة العمل ترسم فى الخفاء فى منزل سليمان بن صرد الذى ولوه أمرهم (١) ، وهم يومئذ « أكثر من مائة رجل من فرسان الشيعة ووجوههم (٢) » ، وكان ذلك فى سنة إحدى وستين ، وهى السنة التى قتل فيها الحسين (٣) . واتفقوا على أن يكون خروجهم فى غرة ربيع الآخر من سنة خمس وستين على أن تكون النخيلة هى الموطن الذى يلتقون فيه (٤) . وعلى أن تكون هذه السنوات الأربع فترة تأهب واستعداد .

وبدءوا يجمعون التبرعات من أشياعهم ، وعهدوا بها إلى أحد زعمائهم (٥) ثم راحوا يتصلون بالشيعة فى بلاد فارس الذين وجدوا منهم ترحيباً واستعداداً (٦) .

وتسير الأمور فى صالحهم ، فيموت يزيد فى سنة أربع وستين (٧) ويثب الناس على عمرو بن حريث ، نائب عبيد الله بن زياد على الكوفة ، فيخلعونه ويخرجونه من القصر (٨) . وتشتد دعوة التوابين ، ويخرج دعاتهم يدعون الناس علانية «فاستجاب لهم ناس كثير بعد هلاك يزيد ابن معاوية أضعاف من كان استجاب لهم قبل ذلك » (٩)

ثم يحل الموعد المتفق عليه ، ويخرج التوابون من الكوفة فى نحو من أربعة آلاف (١٠) ، ويتلاقون فى النخيلة (١١) ثم يمضون حتى يصلوا إلى عين الوردة (١٢) ، وفى الطريق يمرون بقبر الحسين ، فيقيمون به ليلة ويوماً ،

---

(١) الطبرى ٢/١/٤٩٧ - ٤٩٩ .

(٢) الطبرى ٢/١/٤٩٩ .

(٣) ٢/١/٥٠٦ .

(٤) الطبرى ٢/١/٥٠٢ ، ٥٠٣ .

(٥) الطبرى ٢/١/٥٠١ .

(٦) الطبرى ٢/١/٥٠٢ - ٥٠٥ .

(٧) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣٠٦ .

(٨) الطبرى ٢/١/٥٠٨ .

(٩) الطبرى ٢/١/٥٠٧ .

(١٠) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣١١ .

(١١) الطبرى ٢/١/٥٣٨ .

(١٢) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣١١ .

يصلون عليه ، ويستغفرون له ، ويبكون ويتضرعون ، ويتوبون إلى الله من خذلانه (١) . وكأنهم بهذا يجددون العهد الذى عاهدوا الله عليه ، ويتمثلون فى الحسين أمام قبره مثلاً للتضحية ، وصورة للفداء .

ويصل الخبر إلى عبيد الله بن زياد الذى كان قد خرج بأمر مروان ابن الحكم ، الخليفة الأموى فى ذلك الوقت ، فى جيوش كثيفة للغلبة على الجزيرة والعراق ، وقد أباح له مروان أن ينهب الكوفة إذا هو ظفر بأهلها ثلاثا(٢) ، فيبعث عبيد الله بجنوده إلى عين الوردة لقتال التوابين (٣) .

وتدور رحى القتال ، ويستبسل التوابون فيه ، ويبدون من ضروب الشجاعة والبسالة والفدائية ما يذكرنا بشجاعة الخوارج وبسالتهم وفدائيتهم ، ولكن الكثرة تغلب الشجاعة ، فقد كان أهل الشام اثنى عشر ألفا (٤) وينتهى القتال بهزيمة التوابين وقتل قائدهم سليمان بن صرد (٥) ولا ينجو منهم إلا اليسير(٦) ، فيتحملون فى أول الليل راجعين إلى الكوفة (٧) .

ومهما تكن النتيجة التى انتهت إليها ثورة التوابين فإن الأمر الذى لاشك فيه هو أنها تعد أشد ثورة قام بها الشيعة منذ مقتل على حتى ذلك الوقت ، وأنها كشفت الرماد عن جذوة التشيع وأشعلت فيها النار حتى ساعدت فى النهاية على الإطاحة بحكم الأمويين ، كما أنها كانت — من ناحية أخرى — تمهيداً لثورة شيعية خطيرة ، هى ثورة المختار الثقفى .

* * *

وترجع أهمية ثورة المختار (٨) — فى حقيقة الأمر — إلى ذلك الدور

---

(١) الطبرى ٢/١/٥٤٦ ، ٥٤٧ .

(٢) الطبرى ٢/٢/٦٤٢ ، ٦٤٣ .

(٣) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣١١ .

(٤) الطبرى ٢/١/٥٥٨ .

(٥) الطبرى ٢/١/٦٥٠ وما بعدها .

(٦) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٦ (ترجمة سليمان بن صرد) .

(٧) المسعودى : التنبيه والإشراف /٣١١ .

(٨) انظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل فى الطبرى ٢/١، ٢/٥٢٠ — ٧٥٠ .

الخطير الذى قام به الموالى فيها . وأيًّا ما كانت النتائج التى ترتبت على هذه الثورة ، وأيا ما كانت النهاية التى انتهت إليها ، فإن الأمر الذى لا شك فيه هو أن هذه الثورة فتحت عيون الموالى على الوضع السيء الذى كانوا فيه ، وأشعرتهم بأنهم قوة لا يستهان بها ، وأنهم يستطيعون أن يهددوا الأرستقراطية العربية التى تتحكم فيهم تهديداً خطيراً ، وأنه أصبح لزاماً عليهم أن يشاركوا فى كل ثورة ضد الدولة العربية التى أذلتهم ، واغتصبت حقوقهم ، وحرمتهم المساواة السياسية والاجتماعية بالعرب . وفى رأى خودا بخش أن الأسباب الحقيقية لثورة المختار ترجع إلى « التذمر الواسع الانتشار الذى عم المجتمع الإسلامى ، ذلك التذمر الناشئ عن حياة الخلفاء الأمويين الداعرة ، واحتقارهم البعيد عن الحكمة للإسلام ومبادئه ، وسياستهم الإدارية والمالية الرجعية الظالمة ، التى كانت ترمى إلى جعل الرعية — بما فيها المسلمون الذين اعتنقوا الإسلام أخيراً — قطاع خشب وسقائين (١) »

ولكن يجب ألا يُظَنّ أن ثورة المختار كانت ثورة للموالى ضد العرب ، فإن الأمر لم يصل إلى هذا الحد ، فلم يكن الموالى فى ذلك الوقت من القوة بحيث يستطيعون أن يعلنوا الثورة ضد الأرستقراطية العربية الحاكمة ذات النفوذ الدينى والسلطان السياسى ، وإنما كل ما يمكن أن يقال هو أن الموالى وجدوا فى حركة المختار فرصة ينفّسون فيها عن الضغط الذى كانوا يشعرون به . « وقد كان من الطبيعى — كما يقول خودا بخش أيضاً — أن يتعاون الموالى الذين تضغط عليهم وتدوسهم تحت أقدامها السياسة الأموية الإمبراطورية المعتدية مع الثوار الذين يسعون للقضاء على تلك الدولة (٢) » ؛ ومن هنا نجد أن الأرستقراطية العربية فى الكوفة كانوا يرون فى هؤلاء الموالى الثائرين خطراً يهددهم أشد من خطر أعدائهم من عرب الشام . وإنا لنسمع إلى أحد هؤلاء الأرستقراطية الكوفية يقول لهم ، وقد اعتزموا قتال المختار : « معه عبيدكم ومواليكم ، وكلمة هؤلاء واحدة ، وعبيدكم

---

(١) انظر مقدمته لكتاب كريمر : الحضارة الإسلامية / ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) مقدمة المرجع السابق / ٣٩ .

ومواليكم أشد حنقاً عليكم من عدوكم ، فهو مقاتلكم بشجاعة العرب وعداوة العجم » (١) .

وليس من شك فى أن المختار كان رجلاً ذكياً إلى أبعد حدود الذكاء وزعيماً شعبياً من الطراز الأول ، وهب مقدرة خارقة للعادة على فهم نفسيات جماهيره واجتذابهم إليه (٢) . وقد أدرك منذ البداية أن الكوفة — مهد الشيعة وموطنهم — هى التربة الخصبة لنثر بذور دعوته للأخذ بثأر الحسين ، واستغل تلك العداوة التقليدية بين العراق والشام ، ليضرب بأهل العراق أعداءهم أهل الشام ضربة حاسمة تضع حداً لحكمهم . ورأى أمامه فى الكوفة — كما يقول دلاڤيدا — كتلتين أساسيتين : الأشراف والموالى ، وكان عليه أن يقرر أى الكتلتين يختار ، فلم يتردد فى أن يختار جانب الموالى (٣) . واستجاب له الموالى — وهم الكتلة الشعبية الضخمة التى تؤلف السواد الأعظم من أهل الكوفة — حين أدركوا أن دعوته إنما تهدف إلى مساواتهم بالعرب ، ورأوا من ظاهر هذه المساواة أنه أدناهم منه ، وحملهم على الدواب ، وجعل لهم نصيباً من الفىء ، بل رأوه يصرح لهم « بأنهم منه وهو منهم » (٤) . وهى مظاهر أغضبت عليه الأرستقراطية الكوفية أشد الغضب ، وأحنقتهم عليه أعظم الحنق (٥) ، حتى وصل بهم الأمر إلى معارضة دعوته ، والوقوف فى وجهها ، والتآمر بها ، والعمل على إحباطها ، بل إلى محاربتها (٦) ، ثم الالتجاء فى النهاية إلى البصرة حيث مصعب بن الزبير ، الأرستقراطى العربى الكبير ، الذى استنجدوا به ليخلص مدينتهم من هذا الثائر الشعبى الخطير (٧) .

---

(١) الطبرى ٢/٢/٦٥١ .

(٢) يصفه بعض رواة الطبرى بأنه « كان ذا رأى » (٢/٢/٦٥٥) .

(٣) Della Vida: The Ency. of Islam, art. "al Mukhtar"

(٤) يقول لهم حين شق عليهم أنهم رأوه يقبل بوجهه على أشراف العرب : « لا يشقن ذلك عليكم ، فأنتم منى وأنا منكم » (الطبرى ٢/٢/٦٣٤) .

(٥) انظر الطبرى ٢/٢/٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ففيها تتردد أصداء هذا الشعور بالغضب والحنق فى نفوس أشراف الكوفة من هذه الامتيازات التى منحها المختار للموالى الذين هم « فىء أفاءه الله عليهم » — كما كانوا يقولون له (٦٥٠) .

(٦) انظر الطبرى ٢/٢/٦٠٩ ، ٦٤٩ — ٦٦٣ .

(٧) انظر الطبرى ٢/٢/٦٦٥ ، ٦٦٧ ، ٧١٦ ، ٧١٨ وما بعدها .

وقد استطاع مصعب فى النهاية أن ينصر الأرستقراطية العربية وأن يقضى على هذه الثورة الشعبية ، وأن ينتقم ممن شاركوا فيها انتقاماً شنيعاً ، حتى ليبلغ عدد من قتله منهم سبعة آلاف (١) .

وعلى الرغم من أن ثورة المختار لم يكتب لها النجاح التام — شأنها فى ذلك شأن سابقاتها من ثورات الشيعة فى الكوفة — فإنها على كل حال حققت بعض أهدافها ، فقد استطاع المختار فى هذه المدة القصيرة ، من ١٤ من ربيع الأول سنة ٦٦ إلى ١٤ من رمضان سنة ٦٧ ، أن يصبح سيد الكوفة غير متازع ، وأن يبسط سلطانه بسرعة على أراضى الجزيرة والمقاطعات الشرقية ، وأن يعين عليها ولاة من قبله ، ولم يبق خارج دائرة سلطانه سوى المنطقة الجنوبية ، ومن بينها البصرة ، التى ظلت على إخلاصها لابن الزبير (٢) . وكذلك استطاع المختار أن يثأر للحسين ومن قتل معه ، فقتل بهم مائتين وثمانيةوأربعين من أهل الكوفة (٣) ، كما استطاع بفضل قائده الممتاز إبراهيم بن الأشتر أن يوقع هزيمة نكراء بقوات عبد الملك بن مروان ، الخليفة الأموى فى ذلك الوقت ، على ضفاف نهر خازر ، بالقرب من الموصل ، وأن يقتل قائدها عبيد الله بن زياد ، شيطان مذبحة كربلاء(٤) . وإلى جانب ذلك كله ، أو — بتعبير أدق — قبل ذلك كله كشف المختار الساحر ، كما كانوا يصفونه (٥) ، عن القماقم الفارسية أغطيتها ، فانطلقت منها شياطين الموالى التى أسقطت الدولة الأموية العربية فى النهاية .

ونحن ندعى أن هذه الثورة كانت موجهة ضد الأمويين ، على الرغم من أنها اصطدمت بالزبيريين ، وعلى الرغم من أن مصعب بن الزبير هو

---

(١) المسعودى : مروج الذهب ٩٠/٢ ، وانظر أيضا الطبرى ٧٤٥/٢/٢ حيث يقول عبد الله بن عمر لمصعب : « والله لو قتلت عدتهم غنما من تراث أبيك لكان ذلك سرفا » .

(٢) انظر : The Ency. of Islam, art. "al-Mukhtar"

(٣) انظر الطبرى ٦٦٠/٢/٢ ، ٦٦٧ — ٦٨٠ . وانظر صورة شنيعة لانتقام المختار من قتلة الحسين فى البلاذرى : أنساب الأشراف ٢٣٧/٥ وما بعدها .

(٤) انظر الطبرى ٧٠٧/٢/٢ وما بعدها .

(٥) انظر قصيدة أعشى همدان فى رثاء محمد بن الأشعث (الطبرى ٧٣٠/٢/٢ البيت الأخير) .

الذى قضى عليها القضاء الأخير ، وذلك لأن هذه الثورة قامت من أجل ثارات الحسين ، والذين قتلوا الحسين هم الأمويون ، أما ابن الزبير فقد كان شأنه شأن المختار ، فلم يكن هو أيضا إلا ثائراً ضد الدولة الأموية .
والواقع أن عبد الملك تولى الخلافة والفتن منتشرة فى أرجاء الدولة ، وأكثر من طامع فى الخلافة كانوا يهددون سلطانه (١) ، ولم يكن ابن الزبير ، وكذلك لم يكن المختار ، إلا بعض هؤلاء الطامعين . والمختار نفسه يصرح بهذا عندما حاصره مصعب فى قصر الكوفة ، ورأى أنه قد خسر الجولة الأخيرة ، فهو يقول لبعض أصحابه : « إنما أنا رجل من العرب ، رأيت ابن الزبير انتزى على الحجاز ، ورأيت نجدة انتزى على اليمامة ، ومروان على الشام ، فلم أكن دون أحد من رجال العرب ، فأخذت هذه البلاد ، فكنت كأحدهم ، إلا أنى قد طلبت بثأر أهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم ، إذ نامت عنه العرب ، فقتلت من شرك فى دمائهم ، وبالغت فى ذلك إلى يومى هذا (٢) » والواقع أن هذا تصوير دقيق للدوافع النفسية التى دفعت المختار إلى القيام بثورته ، وللأهداف التى حققتها هذه الثورة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية حاول المختار فى بدء حركته أن يضع يده فى يد ابن الزبير ليعملا معاً فى سبيل الهدف المشترك الذى خرج كلاهما من أجله ، وهو تقويض دعائم الحكم الأموى ، ولكن ابن الزبير رفض أكثر من مرة (٣) بل لقد حارب المختار تحت راية ابن الزبير فى أثناء حصار قوات يزيد بن معاوية مكة (٤) .

ومن ناحية ثالثة نرى أن المختار استغل فى نشر دعوته اسم محمد بن الحنفية ، وادعى أنه جاء أهل الكوفة « من قبل المهدى محمد بن على ابن الحنفية مؤتمناً مأموناً منتجباً ووزيرا (٥) » ومع أن المختار — فى أغلب

---

(١) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٥٨ ، ١٥٩ .
(٢) الطبرى ٢/٢/٧٣٧ .
(٣) انظر الطبرى ٢/١-٥٢٥ - ٥٣٠ .
(٤) الطبرى ٢/١/٥٢٨ - ٥٣٠ .
(٥) الطبرى ٢/١/٥٠٩ .

الظن — لم يكن صادقاً فى ادعائه العمل من أجل ابن الحنفية ، إذ الظاهر أنه كان يعمل لحسابه الخاص ، متخذاً من ابن الحنفية — كما يقول ستر ثمان مخلباً فى يديه (١) ، فإن الواضح من اعتماده عليه فى نشر دعوته من أجل الثأر لشهداء كربلاء . أنه إنما كان يقصد الأمويين بثورته ، لأنهم هم الذين اغتصبوا الخلافة من على وأولاده .

ومن هنا نستطيع أن نضع ثورة المختار ، ونحن مطمئنون ، بين حركات المعارضة التى قام بها أهل الكوفة ضد الحكم الأموى ، ويؤيدنا فى هذا ما ذهب إليه خودا بخش من أن الثو ة كانت حربا بين ولايتى الدولة العربية : العراق والشام ، إذ كانت كل ولاية منهما تسعى دائماً لكى يكون لها المركز الأول فى الدولة ، وهى من هذه الناحية حرب للعراقيين ضد أهل الشام (٢)

* * *

ثم يعهد عبد الملك إلى شيطان آخر من شياطين الأمويين ، الحجاج ابن يوسف ، بولاية العراق ، تلك المنطقة التى كانت تعد أشد مناطق الدولة خطراً فى ذلك الوقت ، والتى لم تهدأ ثائرتها طوال العصر الأموى ، وإنما كانت كالمرجل الذى يغلى ولا يكف عن الغليان .

ولم تكن مهمة الحجاج فى العراق بالمهمة اليسيرة ، وإنما كانت — على حد تعبير بروكلمان — أخطر عمل فى الدولة (٣) . فقد كان الخوارج على أبواب البصرة يهددونها تهديداً خطيراً ، وأما فى الكوفة فمع أن ثورة المختار قد استؤصلت وقضى عليها ، فإن ذلك التحالف الضخم بين الشيعه والموالى الذى تم على يدى المختار ترك آثاراً ملتهبة متأججة فى أذهان الناس (٤) .

---

(١) Strothmann: The Ency. of Islam art. ''Shi'a''

وربما كان مما يؤيد هذا أن ابن الحنفية نفسه لم يكن راضيا عن حركة المختار (انظر الطبرى ٢/٢/٦٨٦ ، ٦٨٧) .

(٢) انظر مقدمته لكتاب كريمر : الحضارة الإسلامية / ٣٩ .

(٣) تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٦٢ .

(٤) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 226, 227.

ويدخل الحجاج الكوفة فى سنة خمس وسبعين [1] ، ليلحو اهلها لحو العود ، وليعصبهم عصب السلمة ، وليضربهم ضرب غرائب الإبل ، وليقرعهم قرع المروة ، وليذكر لهم أن سياسته معهم إنما هى « انتضاء السيف، ثم لا أغمده فى شتاء ولاصيف حتى يقيم الله لأمير المؤمنين أودكم ، وبذل به صعبكم » كما يقول لهم فى خطبته المشهورة التى استهل بها ولايته عليهم [2] .

ثم يمضى « ابن جلا » فى تنفيذ سياسة « انتضاء السيف » ، حتى ليذكر بعض المؤرخين أن « عدة من قتله الحجاج صبرا — سوى من قتل فى زحوفه وحروبه — مائة ألف وعشرين ألفا[3] . بل إن آخرين يصلون بالعدد إلى مائة وثلاثين ألفاً [4] .

وربما كان فى هذا العدد مبالغة ، فإن معظم هؤلاء المؤرخين من الشيعة أو من أهل السنة الذين كتبوا فى ظل الحكم العباسى [5] ، ولكن حتى لو كان هذا مبالغة ، فإن الأمر الذى لا مبالغة فيه هو أن الحجاج كان من أجرأ الناس على سفك الدماء ، حتى ليلاحظ الخليفة عبد الملك نفسه هذا الإسراف فى سفك الدماء ، فيكتب إليه مهدداً متوعداً [6] ، وأنه كان لا يبالى فى سبيل تنفيذ أغراضه بأن يرتكب أى أمر مهما عظم أوجل ، فالغاية عنده تبرر الوسيلة ، وهو نفسه يصرح بهذا حيث يقول مخاطباً بعض شيوخ الكوفة : « فإنى والله ما أعلم اليوم رجلا على ظهر الأرض هو أجرأ على دم منى ، ولقد ركبت أمورا كان هابها الناس ، فأفرج لى بها[7] »

ومن الواضح أن الحجاج فرض على هذه المنطقة الخطرة نوعاً من

---

(١) الطبرى ٨٦٣/٢/٢ .

(٢) انظر المسعودى : مروج الذهب ١٠٥/٢ .

(٣) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣١٨ .

(٤) انظر الطبرى ١١٢٣/٢/٢ .

(٥) حتى : تاريخ العرب (مطول) ٢٧٢/٢ .

(٦) انظر كتاب عبد الملك اليه بعد وقعة دير الجماجم فى المسعودى : مروج الذهب ١٠٧/٢ ، ١٠٨

(٧) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦٦/٦ .

« الحكم العرفى » ، فأصدر قرارا « بمنع التجمهر (١) » ، وقرارا آخر « بمنع الشائعات » (٢) . ومضى يصدر الأوامر الصارمة ، ولا تأخذه رحمة بمن يخالفها حتى لو كان شيخاً كبيراً أو مريضا (٣) . وهكذا أثار الحجاج جوا من الإرهاب والفزع لم تشهده الكوفة من قبل حتى ليذكره أحدهم فى الليل فما يأتيه النوم حتى يصبح(٤) ، وحتى ليذكر بعض الرواة أنه رأى بعض شيوخ الكوفة « يومئ إيماء فى زمن الحجاج (٥) » .

ومن الحق أن كثيراً من ولاة بنى أمية على الكوفة والعراق كانوا من هذا الطراز الصارم العنيف ، فقد سبق الحجاج زياد وابنه عبيد الله ، ولكن من الحق أيضا أن الكوفة لم تشهد واليا عليها فى مثل صراحة الحجاج وعنفه يغضب فى بعض مجالسه فلا يبقى أحد فى المجلس إلا أهمته نفسه وارتعدت فرائصه (٦) ، وقد كان ذلك الشيخ الكوفى – أبو وائل الأسدى – على حق حين قال له : « وأيم الله ، ماأعلم الناس هابوا أميراً قط هيبتهم إياك أيها الأمير (٧) » .

ورأى الحجاج أن خير وسيلة تضمن له التخفيف من حدة معارضة أهل الكوفة للحكم الأموى ، وخروجهم عليه كلما أتيحت لهم الفرصة ، أن يعود بهذه المدينة سيرتها الأولى ، فيجعلها معسكراً للجيوش العربية ، كما كانت من قبل (٨) وبهذا يضمن أن يُشْغَل الكوفيون بالحرب والقتال عن الوقوف فى وجه الحكم الأموى ، أو – بتعبير آخر – يشغلهم بالحرب عن

---

(١) يقول فى بعض خطبه مخاطبا أهل الكوفة « إياى وهذه الزرافات ، لا يركبن الرجل منكم إلا وحده » (الطبرى ٢/٢/٨٦٦) .

(٢) يقول فى بعض خطبه مخاطبا أهل الكوفة « فاياكم ... وقال وقيل ، وما يكون وما هو كائن » (المسعودى : مروج الذهب ٢/١٠٥) .

ويقول فى خطبة أخرى مخاطبا أهل الكوفة أيضا : « ولتدعن الإرجاف ، وكان وكان ، وأخبرنى فلان عن فلان » (الطبرى ٢/٢/٨٦٥) .

(٣) انظر قصته مع عمير بن ضابئ التميمى فى الطبرى ٢/٢/٨٦٩ وما بعدها .

(٤) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٦٦ .

(٥) ابن سعد : المصدر السابق ٦/٦٧ .

(٦) انظر الأغانى ٦/٥٩ ترجمة أعشى همدان (دار الكتب) .

(٧) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٦٦ .

(٨) انظر ڤان ڤلوتن : السيادة العربية / ٤١ .

السياسة . ومن الواضح طبعاً أن الحجاج لم يعتمد عليهم فى حروبه لثقته فيهم ، إذ أنه لم يكن يثق فيهم كل الثقة (١) ، وإنما الواضح أنه كان يقصد من وراء ذلك إلى أن يتخلص من أكبر عدد منهم عن طريق الزج بهم دائماً فى الحروب

ومن الطبيعى أن هؤلاء الكوفيين المعارضين للحكم الأموى الذين كانت نفوسهم تنطوى على بغض عميق للحجاج (٢) لم يكن من اليسير أن يخرجوا طائعين ليقاتلوا تحت لوائه فى سبيل الدولة الأموية ، فلم يجد الحجاج بداً من أن يفرض عليهم القتال فرضاً ، مهما يكلفه ذلك من أمر (٣) . والظاهر أن الحجاج كان قد رسم لنفسه هذه السياسة قبل أن يصل إلى العراق والياً عليه ، ففى أول خطبة له فى الكوفة ، عقب وصوله إليها مباشرة ، أصدر أمره إلى أهلها بأن يخرجوا لقتال الخوارج مع المهلب الذى كان بشر بن مروان والى العراق قبله قد بعثه لقتالهم ، وأمهلهم ثلاثة أيام ، وهددهم بأن من وجده بعد هذه الأيام الثلاثة سفك دمه وصادر ماله (٤) . ثم مضى فى خطته ، فدعا عرفاء القبائل وقال لهم : « ألحقوا الناس بالمهلب ، وائتونى بالبراءات بموافاتهم ، ولا تغلقن أبواب الجسر ليلا ولا نهارا حتى تنقضى هذه المدة (٥) » ويظهر أن الحجاج أراد أن يضرب للناس مثلا عمليا على صدقه فى تهديده ، وعلى ما ينتظرهم لو تخلفوا عن تنفيذ أمره ، فقد أمر بقتل رجل — على الرغم من كبره ومرضه ، وعلى الرغم من أن ابنه قد خرج للقتال — وهو يقول له :

---

(١) انظر ما قاله قبيصة بن والق له فى أثناء حربه مع شبيب الخارجى فى الطبرى ٩٤٥/٢/٢ .

(٢) « اللهم أطعم الحجاج طعاما من ضريع ، لا يسمن ولا يغنى من جوع » هذه عبارة جرت على لسان بعض الكوفيين (ابن سعد : الطبقات الكبير ٦٧/٦) — وهى مثال لما كانت تنطوى عليه نفوسهم له .

(٣) « ألا إنه لو ساغ لأهل المعصية معصيتهم ماجبى فىء ، ولا قوتل عدو ، ولعطلت الثغور ، ولولا أنهم يغزون كرها ما غزوا طوعا » من خطبته فى أهل الكوفة عقب وصوله إليها أول مرة (الطبرى ٨٦٦/٢/٢) .

(٤) « من وجدت بعد ثالثة من بعث المهلب سفكت دمه وأنهبت ماله » (الطبرى ٨٦٥/٢/٢) .

(٥) الطبرى ٨٦٦/٢/٢ .

« إنى لأحسب فى قتلك صلاح المصرين (١) » . ثم أمر منادياً فنادى : « ألا إن عمير بن ضابىء أتى بعد ثالثة وقد كان سمع النداء فأمرنا بقتله . ألا فإن ذمة الله بريئة ممن بات الليلة من جند المهلب (٢) » . وحقا لقد حققت هذه الحادثة ما كان يرمى إليه الحجاج منها ، فقد « خرج الناس ، فازدحموا على الجسر ، وخرجت العرفاء إلى المهلب ، وهو برامهرمز ، فأخذوا كتبه بالموافاة (٣) » ، وقد عبر الجسر فى تلك الليلة من مذحج وحدها أربعة آلاف (٤) .

ومضى الحجاج ينفذ سياسته هذه : يضرب على الناس البعث ، ويتوعد من يتخلف عنه ، ولا يتورع عن تنفيذ وعيده (٥)

ومن الحق أن الحجاج حقق شطراً كبيراً من أهدافه التى كان يرمى إليها من وراء هذه السياسة ، ولكن من الحق أيضا أن هذه السياسة كانت سلاحاً ذا حدين ، فلئن كانت هذه السياسة قد أبعدت الكوفيين عن التفكير فى المسائل السياسية فشغلوا — إلى حين — عن معارضة الدولة الأموية والخروج عليها ، وخلصت الحجاج والدولة الأموية من كثير من أهل الكوفة الذين قتلوا فى ميادين القتال ، فإن هذه السياسة — من ناحية أخرى — عملت على نشر حركة المعارضة ضد الدولة الأموية فى الأقاليم الشرقية ، وبخاصة فارس وخراسان . فليس من شك فى أن هذه العناصر الكوفية التى خرجت مكرهة للقتال فى هذه الأقاليم خوفاً من وعيد الحجاج كانت من العوامل القوية التى ساعدت على نشر روح المعارضة فى هذه الأقاليم التى كانت حركة المعارضة قد سبقت إليها منذ أن رحّل إليها زياد تلك المجموعة الضخمة من الأسر الكوفية ، ثم اشتدت فيها بعد مقتل الحسين . وهكذا دق الحجاج

---

(١) الطبرى ٢/٢/٨٦٩ .

(٢) الطبرى ٢/٢/٨٧٠ .

(٣) الطبرى ٢/٢/٨٧٠ .

(٤) الطبرى ٢/٢/٨٧٠ .

(٥) انظر أمثلة على هذا فى الطبرى ٢/٢/٨٩٠ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩١١ ، ٩٣٠ ، ٩٤٣ ، ٩٤٨ ، ٩٥٨ ، ٩٩٦ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١٢٥ .

— دون أن يقصد إلى ذلك — مسماراً آخر فى نعش الدولة الأموية .

ومعنى هذا أن الحجاج قد بلغ من هذه السياسة أهدافه القريبة ، غافلاً عما وراء ذلك من خطر بعيد يتهدد الدولة الأموية التى أحبها وأخلص لها طول حياته .

ومع ذلك ظلت الكوفة قبلة الأنظار الثائرين من مختلف الأقاليم . فمع أنها لم تنبعث منها أية ثورة فى ولاية الحجاج الطويلة التى استمرت عشرين عاما (١) ، فإن أنظار الثائرين لم تكف عن التطلع إليها ، كأنما كانوا يرون فيها وطن الثورة الروحى . ويذكر المؤرخون أن صالح بن مسرّح الخارجى الذى خرج فى أرض الموصل والجزيرة فى سنة ٧٦ بعد ما رأى « الجور قد فشا ، والعدل قد عفا » — على حد قوله لأصحابه (٢) — كان « يأتى الكوفة فيقيم بها الشهر ونحوه ، فيلقى أصحابه ليعدهم (٣) » ويذكرون أيضا أن شبيبا الخارجى وزوجته غزالة فى أثناء خروجهما على عبد الملك دخلا الكوفة فى أصحابهما مرتين : الأولى فى سنة ٧٦ والأخرى فى سنة ٧٧ (٤) ، ويذكرون أن الحجاج تحصن منهم فى دار الإمارة فى حين دخلت غزالة ومعها سبعون رجلاً المسجد الجامع فصلوا به الغداة ، وكان ذلك وفاء بنذر نذرته بأن تدخل مسجد الكوفة فتصلى فيه ركعتين تقرأ فيهما سورة البقرة وسورة آل عمران (٥) . وهذا يدل على مدى ماكان يجده هؤلاء الثوار من طمأنينة فى الكوفة ، وطن الثورة الروحى.

ويبلغ هذا التطلع ذروته فى ثورة ابن الأشعث الكندى الذى خرج على الحجاج وأعلن خلع عبد الملك فى سنة ٨١ أو ٨٢ واستمر يهدد الدولة تهديداً خطيراً حتى مات منتحراً فى سنة ٨٤ أو ٨٥(٦) . وكأنما رأى

---

(١) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣١٧ .

(٢) الطبرى ٢/٢/٨٨٤ .

(٣) الطبرى ٢/٢/٨٨١ .

(٤) انظر الطبرى ٢/٢/٨٩٢ ، ٩٥٦ .

(٥) انظر المسعودى : مروج الذهب ٢/١١٠ ، ١١١ .

(٦) انظر المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣١٤ - ٣١٦ . وانظر أخبار ثورته بالتفصيل فى الطبرى ٢/٢/١٠٥٢ – ١١٣٨ .

الكوفيون فى هذه الثورة فرصتهم التى طالما انتظروها ليتخلصوا من ذلك الكابوس الثقيل الذى فرضه الحجاج على نفوسهم ، فشاركوا فيها مشاركة قـوية .

والذى يعنينا من هذه الثورة هو أن نتبين الدور الذى قام به أهل الكوفةفيها . ومع أن هذه الثورة لم تنبعث من الكوفة ، وإنما انبعثت إليها من إقليم سجستان حيث كان ابن الأشعث قائدا « لجيش الطواويس » الذى بعثه الحجاج ليخضع هذا الإقليم فإنها قد اتخذت من الكوفة مركزا لها . فقد رأى ابن الأشعث بعد أن وصل إلى العراق أنه لابد من أن يتخذ الكوفة مركزاً لثورته ، يقود منها وقعتها الفاصلة ضد أهل الشام ، فدخلها ، واستقبله أهلها استبقالاً حماسياً رائعاً ، ومالوا إليه كلهم ، « ولم يبق من وجوههم وقرائهم أحد له نباهة إلا خرج معه (١) » ، ثم دخل ابن الأشعث القصر ، ودخل إليه الناس ، فبايعوه (٢) ، كأنما رأوا فيه منقذهم مما كانوا يعانونه من « ثقل وطأة الحجاج عليهم » — على حد عبارة الأغانى(٣) . ووقف الكوفيون مع ابن الأشعث إلى النهاية ، ولم يفكروا فى التخلى عنه ، وإنما وضعوا فيه أملهم كله ، كأنما رأوا فيه فرصتهم الأخيرة للخلاص ، فلم يتخلفوا عنه حين بعثهم مع غيرهم من الثائرين لملاقاة الحجاج الذى أقبل عليهم من البصرة ، وإنما استطاعوا فعلا أن يمنعوه من نزول القادسية (٤) ثم قاموا ، بعد ذلك ، بدور خطير فى تلك السلسلة الضخمة من الوقائع التى دارت فى دير الجماجم ، والتى يقال إنها بلغت نحوا من ثمانين وقعة (٥) ، فإلى جانب تلك الشجاعة التى أبدوها فى هذه الوقائع ، كانت عليهم مهمة خطيرة أخرى يتوقف عليها مصير القتال

---

(١) الأغانى ٦/٤٥ ترجمة أعشى همدان (دار الكتب) .

(٢) الطبرى ٢/٢/١٠٧١ . وانظر أيضا الأغانى ٦/٤٥ .

(٣) ٦/٤٥ .

(٤) الطبرى ٢/٢/١٠٧٢ .

(٥) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣١٥ .

إلى حد كبير ، وهى مهمة تموين الثائرين ، فكانت « تأتيهم موادهم من الكوفة ومن سوادها ، فهم فيما شاءوا من خصبهم[1] » .

والواقع أن الكوفيين شاركوا فى هذه الثورة مشاركة قوية ، وقاموا بدورهم فيها فى حماسة بالغة وإخلاص شديد ، ولم يكد يتخلف أحد منهم من القادرين عن هذه المشاركة ، ولكن كان أشدهم حماسة وإخلاصاً ثلاث طوائف : اليمنية ، والقراء ، والموالى .

أما اليمنية فقد كانوا أسرع الكوفيين استجابة إلى هذه الثورة ، ويذكر رواة الطبرى أن ابن الأشعث لم يكد يدخل الكوفة حتى « سبقت همدان إليه [2] » . ومن الطبيعى أن تقف اليمنية إلى جانب ابن الأشعث منذ اللحظة الأولى ، فهو يمنى منهم ، بل هو سليل ملوكهم القدماء ، يرجع نسبه إلى بيت كندة الملكى القديم [3] ، وعليهم — وفقا لقانون العصبية العربية القديم — أن يؤيدوه وينصروه ، لأنهم أهله وعشيرته عليهم أن ينصروه ظالما أومظلوما — كما يقول المثل العربى [4] وليس من شك فى أن اليمنية فى الكوفة شعروا بهذا الشعور منذ أن وطئت أقدام ابن الأشعث أرض مدينتهم ، ويذكر الرواة أنه لم يكد يدخل الكوفة حتى سبقت همدان إليه « وحفت به[5] » وهذه العبارة الأخيرة تعبر تعبيراً قويا عن ذلك الشعور الذى كان يشعر به هؤلاء اليمنيون من أهل الكوفة ، فقد كانوا يشعرون بأنهم أهله وعشيرته ، وأن على كواهلهم يقع عبء نصرته ، فحفوا به. يقول ڤلهوزن: إن يمن الكوفة وبخاصة كندة وهمدان ومذحج كانوا ممثلين فى هذه الثورة تمثيلا ضخما ، لأنهم نظروا إلى ابن الأشعث على أنه رجلهم الخاص [6] .

---

(١) الطبرى ٢/٢/١٠٧٦ .

(٢) ١٠٧١/٢/٢ .

(٣) انظر دالية الأعشى فى الأغانى ٤٦/٦ . وانظر أيضا بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١٧٥/١ .

(٤) الميدانى : مجمع الأمثال ٢٤٢/٢ .

(٥) الطبرى ١٠٧١/٢/٢ .

(٦) The Arab Kingdom and its Fall, p. 248

وإذا كانت اليمنية قد وقفت إلى جانب ابن الأشعث هذه الوقفة القوية ، وكان الدافع إلى ذلك دافعاً قبلياً ، فإن هناك طائفة أخرى وقفت إلى جانبه أيضا وقفة قوية رائعة ، ولكن الدافع لها كان دافعا دينيا ،تلك هي طائفة « القراء » .

وقد رأينا في عبارة الأغاني التي نقلناها منذ قليل أنه لم يبق من وجوه أهل الكوفة و« قرائهم » أحد له نباهة إلا خرج معه . ويذكر المسعودى أن ابن الأشعث لما سار إلى العراق « عظمت جموعه ، ولحق به كثير من أهل العراق ، ورؤسائهم ، وقرائهم ، ونساكهم [1] » . ويذكر رواة الطبرى أن ابن الأشعث لما نزل دير الجماجم اجتمع أهل الكوفة ، وأهل البصرة ، وأهل الثغور والمسالح ، والقراء من أهل المصرين ، على حرب الحجاج[2] . ويذكر الدينورى [3] أن ابن الأشعث « دب في عُبَّاد أهل الكوفة وقرائهم ، فقال : أيها الناس ألا ترون هذا الجبار — يعنى الحجاج — وما يصنع بالناس ؟ ألا تغضبون لله ؟ ألا ترون أن السنة قد أميتت ، والأحكام قد عطلت ، والمنكر قد علن [4] ، والقتل قد فشا ؟ اغضبوا لله واخرجوا معى ، فما يحل لكم السكوت . فلم يزل يدب في الناس بهذا وشبهه حتى استجاب له القراء والعباد ، وواعدهم يوما يخرجون فيه ، فخرجوا على بكرة أبيهم ، واتبعهم الناس » .

والظاهر من أخبار القتال أن عددهم فيه كان كبيراً [5] ، فقد كانوا يؤلفون كتيبة مستقلة عرفت باسم « كتيبة القراء »[6] ، قامت في القتال بدور خطير ، فقد اندفعوا فيه يقاتلون في عزم صادق ،

---

(١) التنبيه والإشراف / ٣١٤ .

(٢) الطبرى ٢/٢/١٠٧٢ .

(٣) الأخبار الطوال / ٣٢٢ .

(٤) كذا في الأصل ، والظاهر أنها تحريف ، وأن صوابها « علا » أو « أعلن » .

(٥) يقول أحدهم عن القتال « فوقفنا موقفنا الذى كنا به ، وإن قراءنا لمتوافرون» (الطبرى ٢/٢/١٠٨٧) .

(٦) الطبرى ٢/٢/١٠٧٦ ، ١٠٧٧ .

وشجاعة فائقة « يُحْمَل عليهم فلا يكادون يبرحون ، ويَحْملون فلا يكذّبون[1] » ولعل أكثر دليل على هذه الشجاعة الفائقة أن الحجاج عبأ لكتيبة القراء ثلاث كتائب ، فكانت هذه الكتائب تحمل عليها ثلاث حملات ، كل كتيبة تحمل حملة ، وكتيبة القراء لا تتراجع ولا تتزحزح عن موقفها[2] . وما نظن أننا — بعد هذه الشهادة التى صدرت عن أحد فرسان الشام الذين كانوا فى هذه الكتائب — فى حاجة إلى أن نذكر ما يقوله فلهوزن من أن القراء قاموا فى هذا القتال بدورهم أشد ما يكونون إيماناً وقوة[3] .

ومن الطبعى أن يقاتل هؤلاء القراء فى هذا العزم الصادق وهذه الشجاعة النادرة ، لأنهم خرجوا مع ابن الأشعث عن إيمان دينى عميق بأن من رأى عدوانا يُعْمل به ، ومنكراً يُدْعَى إليه ، فأنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى ، فذلك الذى أصاب سبيل الهدى ونور فى قلبه باليقين[4] . وقد رأى هؤلاء القراء أن الأمويين « المحلين المحدثين المبتدعين » — كما كانوا يسمونهم — « قد جهلوا الحق فلا يعرفونه ، وعملوا بالعدوان فليس ينكرونه[5] » ، وإن أحدهم ليقسم بالله أنه ما علم قوما على بسيط الأرض أعمل بظلم ، ولا أجور منهم فى الحكم[6] . وهكذا خرج هؤلاء القراء المؤمنون الصادقون يقاتلون الأمويين « على جورهم فى الحكم ، وتجبرهم فى الدين ، واستذلالهم الضعفاء ، وإماتتهم الصلاة[7] » ومن هنا كان ذلك العزم الصادق الذى خرجوا به إلى القتال ، وتلك

---

(١) الطبرى ١٠٧٧/٢/٢ .

(٢) الطبرى ١٠٧٧/٢/٢ .

(٣) The Arab Kingdom and its Fall, p. 248

(٤) من خطبة لأحدهم — عبد الرحمن بن أبى ليلى — فى أثناء القتال (انظر الطبرى ١٠٨٦/٢/٢) .

(٥) من الخطبة السابقة (المصدر السابق : الموضع نفسه) .

(٦) من خطبة لآخر منهم — الشعبى — فى أثناء القتال أيضا (انظر الطبرى ٢/٢/ ١٠٨٦) .

(٧) من خطبة لآخر منهم — سعيد بن جبير — فى أثناء القتال أيضا (انظر الطبرى ١٠٨٧/٢/٢) .

الشجاعة الفائقة التى خاضوا بها غماره ، فهم إنما يقاتلون فى سبيل الدين الذى أخلصوا له ، ووهبوا له حياتهم .

وإذا كانت طائفة القراء قد وقفت مع ابن الأشعث هذه الوقفة الصادقة ، وكان الدافع لها دافعا دينيا ، كما وقفت اليمنية معه ، وكان الدافع لها دافعا قبليا ، فإن هناك طائفة ثالثة خرجت أيضا معه ، ولكن الدافع لها كان دافعا اجتماعيا ، تلك هى طائفة الموالى .

لقد اشترك فى هذه الثورة عدد كبير من الموالى . هذه حقيقة لا شك فيها ، على الرغم من قلة المعلومات التى تمدنا بها المصادر التاريخية عن الدور الذى قام به الموالى فى هذه الثورة . والواقع أن النصوص التاريخية القديمة لا تمدنا بمعلومات كافية عن الدور الذى قام به الموالى فى هذه الثورة ، كما أمدتنا بتلك المعلومات القيمة الغزيرة عن دور الموالى فى ثورة المختار ، ولكن هناك نصا فى الطبرى يشير إلى أن عدد الموالى فى ثورة ابن الأشعث كان كبيراً ، بل لعله كان يعادل عدد من كانوا فيها من العرب . يقول رواة الطبرى إن العرب الذين كانوا فى دير الجماجم مع ابن الأشعث كانوا « مائة ألف مقاتل ممن يأخذ العطاء ، ومعهم مثلهم من مواليهم[1] » ، فهذه العبارة الأخيرة صريحة فى أن عدد الموالى فى القتال كان كبيراً ، ولكنها تشعرنا بأن هؤلاء الموالى لم يكونوا فى الوضع الذى كان فيه إخوانهم فى ثورة المختار ، فهم هنا يقاتلون على أنهم أتباع لسادتهم العرب ، فى حين أنهم كانوا يقاتلون مع المختار على أنهم خارجون على هؤلاء السادة .

وإذا كنا قد قلنا إن ثورة المختار — على الرغم من الدور الكبير الذى قام به الموالى فيها — لا يمكن أن ننظر إليها على أنها ثورة للموالى ضد العرب ، فإن هذا القول — من غير شك — يكون أشد انطباقا على ثورة ابن الأشعث التى لم نستطع — بسبب قلة المعلومات التى أمدتنا بها المصادر التاريخية — أن نتبين الدور الذى قام به الموالى فيها .

ومع ذلك يميل فون كريمر إلى أن يفسر ثورة ابن الأشعث فى هذا

---

(١) الطبرى ٢/٢/١٠٧٢ .

الضوء الجديد ، إذ يرى أنها كانت محاولة من الموالى فى سبيل الحصول على حقوق سياسية مساوية للحقوق التى تتمتع بها الأرستقراطية الحاكمة من العرب ، وفى سبيل التخلص من تلك الضرائب المرهقة التى فرضها عليهم الحجاج (١).

وهذا الرأى الذى ذهب إليه ڤون كريمر يبدو أنه قد خلب أنظار بعض المستشرقين الآخرين أمثال ڤان ڤلوتن الذى أظهر إعجابه به ، وقرر أنه لا يمكن إنكار أن تلك الحرب التى أشعل نارها ابن الأشعث لم يكن ليقدرلها ذلك الخطر الذى كان لها فى بلاد العراق لو لم يشترك فيها أولئك الموالى ، ضحايا ذلك النظام الإدارى الذين أرهقتهم الضرائب الفادحة ، حتى آخر قطرة من دمائهم (٢) .

ولكن ڤلهوزن ينكر على ڤون كريمر رأيه ، ويرى أن تفسيره لهذه الثورة لا يعطيها طبيعتها الحقيقية ، وأن مركز الموالى فيها كان مركزاً ثانوياً ، على الرغم من أنه من المؤكد أن عددهم فيها كان كبيراً ، وإنما أصحاب المركز الأول فيها هم أشراف العرب . فالثورة عنده ثورة الأرستقراطية العربية ضد التصرفات العاتية المتعجرفة التى كان يتصرفها ممثل الحكومة ، ذلك الرجل الشعبي ، الحجاج ، وقد مضى المقاتلة العرب خلف رؤسائهم من الأشراف . ومن هنا يرى أن هذه الثورة كانت محاولة جديدة قوية — وإن تكن يائسة — قام بها أهل العراق ليلقوا بعيداً عن أعناقهم نير الحكم الشامى . فالثورة إذن لم تكن حركة معارضة من الموالى ضد العرب ، وإنما كانت حركة معارضة من أهل العراق ضد أهل الشام ، أو — بعبارة أخرى — نضالاً بين هاتين المقاطعتين من الدولة العربية اللتين كانتا دائماً متعاديتين ، ومن هنا اتحد العراقيون جميعاً — أيا كانت المواطن التى جاءوا منها — فى هذا النضال ، وشعرت قوات الحكومة الشامية أنها يجب أن تتحد أيضا فى تلك الأرض المعادية لها (٣) .

---

(١) الحضارة الإسلامية / ٨٨ . وانظر أيضاً :
Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 243, 244

(٢) السيادة العربية / ٤١ — ٤٣ .

(٣) The Arab Kingdom and its Fall, pp. 245-249

وهذا الرأى الذى ذهب إليه ڤلهوزن خلب أنظار بعض المؤرخين المحدثين أمثال خودابخش الذى يقول إن ثورة ابن الأشعث فى حقيقتها محاولة يائسة من محاولات العراقيين للقضاء على النفوذ الشامى(١) .

والواقع أن هذا الرأى الذى يذهب إليه ڤلهوزن يضع هذه الثورة فى موضعها الطبيعى ، فهى حلقة من سلسلة المعارضة التى أثارها العراقيون ، وبخاصة أهل الكوفة ، ضد حكم أهل الشام . وإن المتتبع لأخبار هذه الثورة فى مصادرها الأصيلة ليلاحظ بوضوح أن رواة التاريخ الإسلامى قد تمثلوها هذا التمثل السليم ، ووضعوها فى هذا الموضع الطبيعى ، فأخبار هذه الثورة كلها ، منذ أن وطئت أقدامها أرض العراق ، تصورها على أنها صراع بين أهل العراق وأهل الشام (٢) ، بل إن أحد القراء — بِسْطام بن مصقلة الشيبانى — حين قدم العراق من الرى فى أثناء وقائع دير الجماجم قال : « لأن أموت مع أهل العراق أحب إلى من أن أعيش مع أهل الشام(٣) » ، وهى عبارة قوية الدلالة على أن المسلمين فى ذلك الوقت كانوا يرون هذه الثورة صراعاً بين أهل العراق وأهل الشام . وأكثر من هذا دلالة على ما نقول ما قاله عبد الملك بن مروان حين بلغه أن ابن الأشعث قد خلعه : « اللهم سلط سيف أهل الشام على أهل العراق (٤) » .

ولم يكد الحجاج يقضى على ثورة ابن الأشعث بعد وقائع دامية رهيبة ، بلغت نحواً من ثمانين وقعة ، لم تشهد أرض العراق — بعد وقائع صفين — أعظم منها ولا أهول (٥) ، مضى ينفذ سياسة ذات شعب متعددة يضمن بها هدوء هذه المنطقة الثائرة ، ويؤمن بها سلامة الدولة ؛ فى أواخر أيام هذه الثورة أمر بعزل أهل الشام عن بيوت الكوفة (٦) ، ليضمن أن يظل

---

(١) انظر مقدمته لكتاب فون كريمر : الحضارة الإسلامية / ٣٨ ، ٣٩ .

(٢) انظر على سبيل المثال الطبرى ٢/٢/١٠٦٤ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٢ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ .

(٣) الطبرى ٢/٢/١٠٨٩ .

(٤) المسعودى : مروج الذهب ٢/١٠١ .

(٥) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣١٥ .

(٦) الطبرى ٢/٢/١٠٩٨ .

أهل الشام بمنأى عن التأثر بروح الثورة التى تسيطر على هذه المدينة . ثم لم تكد الثورة تهدأ حتى أمر ببناء مدينة جديدة ،وهى مدينة واسط(١) و على منتصف الطريق بين الكوفة والبصرة ، المدينتين الثائرتين أبدا ، وجعلها معقله وقاعدة حكمه (٢) » ، ونقل إليها مجموعة الجيش الشامى (٣) . ومن الواضح أن السبب الأساسى فى هذا هو رغبته فى عزل جند الشام عن أهل العراق ، وجعلهم دائماً متركزين من حوله ليضمن أن يظلوا أدوات طيعة فى يديه ، وكأنما كان الحجاج يشعر أنه فى أرض معادية ، وأن عليه أن يؤمن سلامة جنوده (٤) .

ومضى الحجاج – من ناحية ثانية – فى سياسته القديمة ، وهى أن يشغل الكوفيين فى الحرب حتى لا يتيح لهم فراغا للتفكير فى السياسة ، فلم يكد القتال ينتهى حتى ضرب على أهل الكوفة البعث إلى الرى (٥) ، وإلى خراسان (٦)

ثم مضى – من ناحية ثالثة – يروى تعطشه للدماء ، ففرغ للانتقام ممن شاركوا فى هذه الثورة ، وأسرف فى سفك دمائهم (٧) ، ويذكر المؤرخون أنه ظل يؤتى إليه بالأسرى فيأمر بضرب أعناقهم « فكان ذلك فعله يومه ذلك إلى الليل (٨) » حتى لقد غضب الخليفة عبد الملك من ذلك الإسراف فى سفك الدماء غضباً شديداً وكتب إليه يقرعه تقريعاً عنيفاً ، وينذره بأنه سيقتص منه ، ويأمره بأن يرفع سيفه عن رقاب الأسرى والجانحين عن القتال (٩) .

---

(١) الطبرى ٢/٢/١١٢٥ .

(٢) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٧٦ .

(٣) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 249

(٤) Ibid., pp., 249, 250

(٥) الطبرى ٢/٢/١١١١ ، ١١١٢ .

(٦) الطبرى ٢/٢/١١٢٥ .

(٧) انظر الطبرى ٢/٢/١١١٠ – ١١٢٥ .

(٨) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢/٧٣ .

(٩) انظر هذا الكتاب فى المسعودى : مروج الذهب ٢/١٠٧ ، ١٠٨ .

وهكذا قضى الحجاج على ثورة ابن الأشعث ، وأخضع العراق الثائر ، « فارتمت كل الأقاليم الشرقية ، بدون مقاومة ، على قدميه »(١).

* * *

وهدأت الكوفة الثائرة ، وآن لهذا المرجل الذى لم يكف عن الغليان طوال تلك المدة أن يستقر .

والظاهر أن أهل الكوفة قد يئسوا من مقدرتهم على الإطاحة بالعرش الأموى ، بعد ما رأوه من إخفاق ثورة ابن الأشعث التى وضعوا فيها كل أملهم ، وشاركوا فيها مشاركة من يرون أنها فرصتهم الأخيرة التى إن أفلتت منهم فلن تتاح لهم فرصة أخرى .

وإن المتتبع لأخبار الكوفة بعد ذلك ليخيل إليه أن هذه المدينة قد نفضت يديها من مشكلات السياسة ومتاعبها ، فلا يكاد يعثر على حركة من حركات المعارضة ، أو ثورة من الثورات التى كانت تفيض بها أخبارها من قبل .

وقد ظلت الكوفة هادئة ، وظل مرجل الثورة مستقراً فترة طويلة حقاً ، ولم يقدر له أن يغلى — قبل غليانه انشديد فى أيام الانقلاب العباسى — إلا مرتين ، وكان ذلك فى السنوات الأخيرة من الحكم الأموى : مرة فى أواخر خلافة هشام بن عبد الملك عندما خرج عليه زيد بن على بن الحسين فى سنة ١٢٢ (٢) ، ومرة فى أواخر أيام الدولة الأموية عندما خرج عبد الله ابن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب فى سنة ١٢٧ (٣) . ومع ذلك كانت هاتان الثورتان أشبه شئ بفوران الزبد ، لا يلبث إلا يسيراً حتى يتكسر ويذهب جفاء .

وقد انبعثت هاتان الثورتان من الكوفة ، ووقف أهل الكوفة منهما

---

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 250

(٢) انظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل فى الطبرى ٢/٣/١٦٦٧ – ١٧١٦ وانظر أيضا :
Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 337 338

(٣) انظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل فى الطبرى ٢/٣/١٨٧٩ – ١٨٨٧ .

موقفهم التقليدى : حماسة واندفاعاً فى أول الأمر ، ثم تخاذلاً وتراجعاً فى النهاية.

ومن الطبيعى أن تنتهى هاتان الثورتان إلى ما انتهت إليه الثورات السابقة ، إذ استطاع الأمويون القضاء عليهما . فقد قتل زيد ، ثم صلب بسوق الكوفة ، الكناسة (١) . ولكن ابنه يحيى استطاع الفرار هو ونفر من الزيدية إلى خراسان استجابة لنصح بعض الكوفيين له (٢) ، وهناك خرج فى أيام الوليد بن يزيد ، ولكنه لقى نفس المصير الذى لقيه أبوه ، فقتل ثم صلب(٣) . وأما ابن معاوية فقد كان أحسن حظا — نسبيا — من سابقه ، فقد غادر الكوفة بعد هزيمته ولجأ إلى الجبل (٤) ثم انتهى به المطاف إلى خراسان ، وهناك قتله أبو مسلم الخراسانى فى سنة ١٣١ بعد أن رأى فيه منافسا مزعجاً (٥) .

ومع ذلك فإن هاتين الثورتين — على الرغم من ضعف النتائج السياسية المباشرة لهما — كانت لهما نتائج خطيرة فى تاريخ العقيدة الشيعية ، من ناحية ، وفى تاريخ الدولة الأموية ، من ناحية أخرى . وسنرى عند دراستنا للحياة العقلية ذلك التاثير فى العقيدة الشيعية . أما من حيث النتائج السياسية البعيدة فقد كانت ثورة زيد بن على ذات أثر عميق فى تاريخ الدولة الأموية ، فقد « كانت فاتحة سلسلة طويلة من الحركات الشيعية التى أدت آخر الأمر إلى سقوط الأمويين (٦) » وذلك لأن طائفة الشيعة الزيدية التى ظهرت مع هذه الثورة — كما سنرى عند دراستنا للحياة العقلية — كانت طائفة عملية ، لا تمتنع عن الكفاح والعمل فى سبيل نصرة العقيدة الشيعية تحت لواء أى إمام ما دام أهلاً لهذه الإمامة ، فنظرية الزيدية المثلى هى الإمامة

---

(١) الطبرى ٢/٣/١٧١١ .

(٢) الطبرى ٢/٣/١٧١٣ ، ١٧١٤ .

(٣) المسعودى : مروج الذهب ٢/١٤٦ .

(٤) الطبرى ٢/٣/١٨٨٧ ، والأغانى ١١/٧٢ (بولاق) .

(٥) انظر أبا الفرج : مقاتل الطالبيين / ١٦٨ ، والأغانى ١١/٧٤ ، ٧٥ ، وبروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٩٨ ، ١٩٩ .

(٦) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٩٠ .

النشطة العاملة ، وليست الإمامة السلبية (١) . ولهذا نجد أنهم خرجوا مع عبد الله بن معاوية ، وانضووا تحت لوائه ، يحاربون الأمويين عدوهم المشترك ، وقاموا فى ثورته بدور فعال (٢) . ولعل أشد الآثار السياسية التى ترتبت على هذه الثورة خطراً على الدولة الأموية فرار يحيى بن زيد بعد هزيمة أبيه إلى خراسان ، حيث أشعل نار الثورة ضد الحكم الأموى فى أيام الوليد بن يزيد « منكراً للظلم وما عم الناس من الجور »(٣) فقد أثار مقتله عاصفة من السخط العام على الأمويين فى خراسان ، « وأظهر أهل خراسان النياحة على يحيى بن زيد سبعة أيام فى سائر أعمالها فى حال أمنهم على أنفسهم من سلطان بنى أمية ، ولم يولد فى تلك السنة بخراسان مولود إلا سمى بيحيى أو بزيد لما داخل أهل خراسان من الجزع والحزن عليه » (٤) . وأشد من هذا خطراً أن أبا مسلم الخراسانى عرف كيف يتخذ من مقتل يحيى ورقة رابحة يلعب بها فى تأليب الخراسانيين ضد الحكم الأموى ، حين جعل من أهداف حركته المطالبة بدم يحيى وقتل قتلته والمعينين عليه (٥) .

وكان لثورة ابن معاوية أيضا أثرها العميق فى تاريخ الدولة الأموية ، فقد مضى . بعد هزيمته فى الكوفة وخروجه إلى الجبل ، يدعو لمبادئه وعقائده الغالية (٦) فى الأقاليم الشرقية التى نزل بها حيث تقاطر إليه خلق كثير ، والتفوا حوله ، فقصد أولاً — كما قلنا — إلى الجبل ، ثم جعل مقره

---

(١) انظر جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ٢١١ .

(٢) انظر أخبار اشتراكهم فى هذه الثورة فى الطبرى ٢/٣/١٨٨٠ ، ١٨٨٥ ، ١٨٨٧ .
وانظر أيضا :
Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 385

(٣) المسعودى : مروج الذهب ٢/١٤٦ .

(٤) المصدر السابق ٢/١٤٦ .

(٥) انظر الطبرى ٢/٣/١٩٨٥ ، ٣/١/٥٠٦ ، وأبا الفرج : مقاتل الطالبيين/١٥٨ ؛
وانظر أيضاً :
Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 499, 500

(٦) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٩٨ . وأبا الفرج : مقاتل الطالبيين / ١٦٢ ، ١٦٣ .

فى أصفهان ، ثم فى إصطخر ، وبسط سلطانه على الولايات المجاورة : خوزستان وفارس وكرمان ، ثم انتهى به المطاف أخيراً إلى خراسان (١) . والظاهر أن آراء ابن معاوية وعقائده المتطرفة وجدت ترحيباً وتأييداً فى الأوساط الشعبية ، وهى عادة البيئة التى تجد فيها الآراء المتطرفة تربة خصبة لنموها ، ويحدثنا رواة الطبرى أنه لما خرج من الكوفة ومضى نحو الشرق « خرج إليه عبيد أهل الكوفة » (٢) . وكأنما كانت حركته هذه التى حدثت قبيل زوال الحكم الأموى بسنوات تعد على أصابع اليد الواحدة إرهاصا لسقوط الدولة الأموية العربية وقيام الدولة العباسية الفارسية .

ومرة أخرى نقول — كما قلنا فى الثورات السابقة — إن هاتين الثورتين كانتا فى حقيقة أمرهما صراعاً بين أهل الكوفة وأهل الشام ، فكما وقف أهل الكوفة مع زيد بن على ثم مع عبد الله بن معاوية فى وجه الحكم الأموى ، وقف أهل الشام مع يوسف بن عمر ثم مع عبد الله بن عمر يردون عن الحكم الأموى هؤلاء الثائرين عليه . وتتردد فى أكثر من موضع من أخبار هاتين الثورتين أصداء هذا الصراع بين أهل الكوفة وأهل الشام (٣) .

وهكذا فار المرجل هاتين الفورتين الضعيفتين ، ثم أخذ الزبد يتكسر ويهدأ ، ولكن النار الكامنة تحت الرماد كانت تتأجج ، وقد بدأت ألسنة اللهب تعلن عن نفسها ، وكأنها توشك أن تندلع . لقد آن الأوان لينكشف الرماد عن الحمرة المتوقدة ، فقد أوشكت الرايات السود أن يبدأ خفوقها مع طلائع العباسيين الفارسية المتدفقة من المشرق لتطيح بعرش الأمويين العربى .

---

(١) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٩٨ ، ١٩٩ . وانظر أيضاً أبا الفرج : مقاتل الطالبيين / ١٦٦ ، ١٦٧ .

(٢) الطبرى ٢/٣/١٨٨٠ ، ١٨٨١ .

(٣) انظر الطبرى ٢/٣/١٧٠٢ ، ١٧٠٣ ، ١٧٠٤ ، ١٧٠٥ ، ١٧٠٦ ، ١٧٠٧ ، ١٧٠٩ ، ١٨٨٠ ، ١٨٨٣ ، ١٨٨٥ ، ١٨٨٧ .

(٤)

الكوفة فى عصر الانقلاب :

من المعروف أن خراسان كانت مركز الانقلاب العباسى ، وأنها كانت الإقليم الذى قام بالدور العملى فيه ، ففيه احتشدت جيوش الانقلاب ، ومنه تدفقت نحو الغرب لتطيح بعرش الأمويين فى بلاد الشام ، ثم لتقضى عليه القضاء الأخير فى مصر

ولم يكن اختيار الدعاة العباسيين لخراسان لتقوم بهذا الدور الأكبر فى الانقلاب أمراً مرتجلاً ، وإنما كان نتيجة لتفكير عميق ، وفهم دقيق لشخصيات الأقاليم الإسلامية المختلفة ، ونفسيات أهليها . ويظهر هذا بوضوح فى ذلك التوجيه الذى يستحق الإعجاب ، الذى صدر من إمام الدعوة العباسية الأكبر محمد بن على بن عبد الله بن العباس الذى أفضى إليه أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية — قبيل موته فى سنة ٩٨ — بأسرار الدعوة ، وعرّف بينه وبين دعاتها ، وعهد إليه بأن يضطلع بأعبائها من بعده[1] ، ذلك التوجيه الذى وجهه إلى دعاته ، يبين لهم فيه شخصيات الأقاليم الإسلامية المختلفة ، وينتهى إلى أن خراسان هى أصلح هذه الأقاليم لحركتهم الضخمة : فالكوفة علوية ، والبصرة عثمانية ، والجزيرة خارجية ، والشام أموية ، ومكة والمدينة غلب عليهما أبو بكر وعمر ، « ولكن عليكم بأهل خراسان ، فإن هناك العدد الكثير ، والجلد الظاهر ، وهناك صدور سليمة ، وقلوب فارغة ، لم تتقسمها الأهواء ، ولم يتوزعها الدغل ، وهم جند لهم أبدان وأجسام ، ومناكب وكواهل وهامات ، ولحى وشوارب ، وأصوات هائلة ، ولغات فخمة تخرج من أجواف منكرة . وبعد ، فإنى

---

(١) المسعودى : التنبيه والإشراف / ٣٢٨ .

أتفاءل إلى المشرق ، وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق (١) » .

والذى نريد أن نقف عنده من هذا التوجيه هو أن إمام الدعوة العباسية الأكبر لم يكن مطمئنا إلى أن تكون الكوفة — على الرغم من أنها وطن الثورة الروحى ، والمعقل الأساسى للمعارضة ضد الحكم الأموى — مركزاً للانقلاب العباسى ، لأنها «شيعة على وولده» — كما يقول فيه .

وليس من شك فى أن هذا الإمام كان يدرك أن « شيعة على وولده » طامعون فى الخلافة ، وأنهم يسعون إليها منذ زمن بعيد ، وأنهم — من هذه الناحية — ليسوا أقل خطراً على الحركة التى يدعو إليها من الأمويين أنفسهم . ومن هنا رأى أن تكون دعوته دعوة عامة مبهمة لايذكر فيها اسم من يُدْعَى له ، فأمر دعاته بأن يدعوا إلى «الرضا من أهل بيت رسول الله » دون أن يسموا أحداً (٢) .

ولكن هل معنى هذا أن الكوفة لم تشارك فى حركة الانقلاب العباسى أية مشاركة ؟ وإذا كانت قد شاركت فى هذه الحركة فما طبيعة الدور الذى قامت به ؟

إن المتتبع لحركة الانقلاب العباسى يلاحظ فى وضوح أن هذه الحركة لم تخرج من الكوفة كما خرجت الثورات السابقة ، وأن أهل الكوفة لم يشاركوا فى هذه الحركة تلك المشاركة الفعالة التى رأيناها فى الثورات السابقة حين كانوا ينظرون إليها على أنها ثوراتهم الخاصة ، وإنما كانت الكوفة فى هذه الحركة — كما كانت دائما فى حياتها السياسية — الوطن الروحى للثورة الذى تتجه إليه أنظار الثائرين ، والمخبأ الأمين الذى يلجئون إليه ليختفوا فيه عن أنظار الحكومة .

والواقع أن الكوفة كانت أصلح مكان يجد فيه الثائرون على الحكم الأموى فرص التخفى والاختباء كثيرة متوافرة ، فإن هذه المدينة الثائرة

---

(١) انظر ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ٣١٥ . والمقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ٣/٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٢) انظر الطبرى ٢/٣/١٩٨٨ ، ١٩٨٩ ، ٣/١/٢٤ .

أبداً التى ظلت تتزعم حركة المعارضة ضد الأمويين طوال أيام حكمهم ، لا ترفض أن تفتح ذراعيها لكل ثائر على الحكم الأموى ، وتلقى سترها على كل متربص بهذا الحكم متآمر عليه .

ولهذا كان من الطبيعي أن يتخذ منها مدبرو الانقلاب العباسى مركزاً لمؤامرتهم الكبرى ، ومخبأ لخلاياهم السرية ، يستترون فيه ، ويدبرون خطط الانقلاب به ، ويصدرون منه الأوامر إلى أنصارهم فى الأقاليم الإسلامية المختلفة – وبخاصة خراسان – لتنفيذ هذه الخطط .

لقد استفاد الإمام محمد بن على من تجارب الثورات السابقة التى قامت ضد الحكم الأموى، وعمل على أن يتجنب الأخطاء التى وقع فيها أصحابها ، فرأى أن من أكبر عوامل الإخفاق فى هذه الثورات أنها كانت تقوم دون أن يسبقها إعداد « الرأى العام » لها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنها كانت تعلن عن نفسها قبل أن يتم الاستعداد لها . ومن هنا أدرك أنه يجب – لكى يكتب لحركته النجاح – أن يهيئ « الرأى العام » ، وأن يتم ذلك سرا .

وعلى هذا الأساس رسم خطته ، فجعل للدعوة مركزين : خراسان التى كان يرى أنها مركز الدعوة الأساسى الذى يعتمد عليه كل الاعتماد ، ثم الكوفة التى رأى أن يجعلها نقطة اتصال بين أنصاره فى خراسان وبينه فى الحميمة أو فى مكة .

ولم تكد المائة الأولى للهجرة توشك على نهايتها حتى وجه ميسرة مولى أبيه إلى الكوفة ليتولى شئون الدعوة فيها، ووجه ثلاثة آخرين إلى خراسان ليقوموا بالدعوة هناك ، على أن يكون ميسرة الصلة بينهم وبينه ، ترد كتبهم إليه بالكوفة بتطورات الدعوة ، فيبعث بها إلى الإمام محمد حيث يوجد(١) . وهكذا يرفع الستار عن أول ممثل للدعوة العباسية على مسرح الكوفة .

ثم تمضى الدعوة فى طريقها المرسوم ، ولا تكاد أصابع اليد الواحدة

(١) انظر الطبرى ١٣٥٨/٣/٢ . وانظر أيضاً :
Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 513.

تحصى عددها من السنوات حتى ينضم إلى تلك « الجماعة السرية » . أحد كبار دعاتها ، بُكَيْر بن ماهان ، الذى كان يعمل ترجماناً لوالى السند الأموى ، فقد قدم الكوفة فى سنة ١٠٥ ، فلقى دعاة العباسيين بها ، فذكروا له أمر الدعوة ، فانضم إليها ، وتبرع لها بما كان معه : أربع لبنات من فضة ، ولبنة من ذهب ، كان قد قدم بها من السند ، ثم مضى إلى الإمام محمد ، ووضع نفسه تحت تصرفه . ثم يموت ميسرة ، فيعهد الإمام إليه بالقيام مقامه على شئون الدعوة بالكوفة (١) . وهكذا يظهر الممثل الثانى للدعوة العباسية على مسرح الكوفة .

ويمضى ابن ماهان فى القيام بدوره فى إخلاص شديد فيأخذ فى توجيه مجموعات من أنصار الدعوة إلى خراسان ليوسعوا مجال الدعوة هناك (٢) ، دون أن يفت فى عضده ما كان يلاقيه هؤلاء الدعاة من قتل وصلب واضطهاد على أيدى الأمويين (٣) وإنما كان يستمد هذه القوة المعنوية من شخصية الإمام محمد وتوجيهه بوجوب البذل والتضحية فى سبيل نشر الدعوة (٤) .

وفى تلك الأثناء يموت الإمام محمد ، ويتولى أمر الدعوة من بعده ابنه إبراهيم الإمام ، فيكون أول ما يفعله أن يوجه ابن ماهان فى سنة ١٢٦ إلى خراسان ويبعث معه « بالسيرة والوصية » ، فيقدم إلى مرو ، ويجمع النقباء ومن بها من الدعاة فينعى لهم الإمام محمدا ، ويدعوهم إلى إبراهيم ، ويدفع إليهم كتابه ، فيقبلونه ، ويدفعون إليه ما اجتمع عندهم من نفقات شيعتهم فيقدم بها على إبراهيم (٥) .

ثم يموت هذا الداعية النشط فى سنة ١٢٧ بعد هذا الدور الخطير الذى قام به فى سبيل نشر الدعوة التى آمن بها ، وأخلص لها ، وأنفق عليها كل

---

(١) انظر الطبرى ٢/ ٣ /١٤٦٧ . وانظر أيضاً : Wellhausen: Ibid, p. 513

(٢) انظر الطبرى ١٤٨٨/٣/٢ ، ١٤٩٢ ، ١٥٨٨ .

(٣) انظر أمثلة على هذا فى الطبرى المواضع السابقة . وأيضا / ١٥٠١ ، ١٥٠٣ ، ١٥٦٠ ، ١٥٨٦ .

(٤) انظر الطبرى ١٤٨٨/٣/٢ .

(٥) انظر الطبرى ١٨٦٩/٣/٢ .

ما كان يملكه ، بعد أن يكتب إلى إبراهيم الإمام بأنه « فى أول يوم من أيام الآخرة ، وآخر يوم من أيام الدنيا » وأنه قد استخلف أبا سلمة الخلال « وهو رضا للأمر » ، ويوافق إبراهيم على هذا ، ويكتب إلى أبى سلمة يأمره بالقيام بأمر أصحابه (١) . ويمضى أبو سلمة أولاً إلى خراسان ، فيتصل بأنصار الدعوة ، ويدفعون إليه ما جمعوه من تبرعات ، ويتبرعون أيضا بخمس أموالهم (٢) ، ثم يمضى بعد ذلك إلى الكوفة ليتخذ منها مقراً له ، ومخبأ يتوارى فيه عن عيون الأمويين (٣) . ويظل أبو سلمة – كما كان ميسرة وابن ماهان من قبل – همزة الوصل بين أنصار الحركة فى خراسان وبين إبراهيم الإمام حيث يوجد(٤) . وهكذا يظهر الممثل الثالث للدعوة العباسية على مسرح الكوفة .

هذا هو الفصل الأول من الدور الذى قامت به الكوفة فى حركة الانقلاب العباسى ، من الممكن أن يتلخص فى تلك العبارة التى قالها المؤرخ الهندى خودابخش ، وهى أن الكوفة كانت « مركز المؤامرة العباسية »(٥) ، فى كل المؤامرات التى كانت تدبر لإسقاط الدولة الأموية منذ سنة ١٠٠ ظهرت الكوفة – كما يقول فلهوزن – على أنها مهد الحركة العباسية ومركزها ، ففيها أقام ممثلو الإمام المستور ، ووزراؤه المفوضون المطلقو الحرية : ميسرة ، وابن ماهان ، وأبو سلمة ، وأيضا أتباعهم ومعاونوهم ، ومنها كانت تدار شئون الدعوة فى خراسان ومرو (٦) ، أو – على حد تعبيره فى موضع آخر – كانت مركز قيادة الحركة ، ومنها انتشرت الدعاية لها فى خراسان(٧) .

---

(١) الطبرى ٢/٣/١٩١٦ .

(٢) الطبرى ٢/٣/١٩١٦ ، ١٩١٧ .

(٣) انظر الطبرى ٣ / ١ / ٢٠ . والمسعودى : مروج الذهب ٢ / ١٦٦ ، ١٥٧ . وابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢/٢٢٥ . وانظر أيضاً :
Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 513

(٤) انظر الطبرى ٢ / ٣/ ١٩٤٩ . وانظر أيضاً بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/٢٠٤ .

(٥) انظر مقدمته لكتاب فون كريمر : الحضارة الإسلامية /٤٤ .

(٦) انظر : Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 513, 514

(٧) Ibid., p. 504

فداعى دعاة الحركة يقيم فيها ، ودعاته يطوفون بالبلاد المجاورة لها (١) ، يتلقون منه الأوامر ، ويبعثون إليه بتطورات الدعوة ، ليبلغها إلى الإمام فى المكان الذى يقيم فيه سواء أكان الحميمة أم كان مكة .

ويسدل الستار على هذا الفصل الأول من دور الكوفة فى الدعوة العباسية ، ليرتفع عن الفصل الثانى . فقد آمنت جماعات من أهل الكوفة بالدعوة ، وانضمت إليها ، وقامت هى أيضاً بدورها فى سبيل نشرها ، دون أن يثنيهم عن ذلك ما كانوا يلاقونه على أيدى الولاة الأمويين من قتل وتعذيب ، ففى الطبرى فى حوادث سنة ١٠٩ أن جماعة من دعاة بنى العباس قدموا خراسان من الكوفة « وكانوا عشرة من أهل بيت الكوفة » ، فقتلهم أسد بن عبد الله ، والى خراسان الأموى ، ولم ينج منهم إلا غلامان استصغرهما (٢) . ولكن هذا المصير لم يمنع غيرهم من أهل الكوفة من أن يمضوا فى سبيل نشر الدعوة ، ويذكر الطبرى أنه قدم بعدهم رجل من أهل الكوفة يسمى كثيراً ، فكانت تأتيه طوائف من أهل خراسان « فيحدثهم ويدعوهم ، فكان على ذلك سنة أو سنتين » (٣) .

وكما كانت تذهب طوائف من شيعة بنى العباس من الكوفة إلى خراسان لينشروا الدعوة ، كانت تفد طوائف منهم من خراسان إلى الكوفة ليتصلوا بالقائم بالدعوة فيها ، أو بمن آمن بها من أهلها ، كما كانت تمر بها طوائف أخرى فى طريقها للقاء إمام الدعوة فى مكة أو الحميمة . ويذكر الطبرى فى حوادث سنة ١٢٤ أن جماعة من شيعة بنى العباس قدموا الكوفة من خراسان يريدون مكة ، واتصلوا بأنصار الدعوة فيها ، وكانوا يجتمعون فى دار بها (٤) .

بل لقد لقى بعض أهل الكوفة من شيعة بنى العباس شيئا من الاضطهاد على أيدى رجال الحكومة الأموية ؛ ففى الطبرى فى حوادث سنة ١٢٤

(١) انظرفان فلوتن : السيادة العربية / ٩٢ .
(٢) ٢/٣/١٥٠٢ .
(٣) ٢/٣/١٥٠٣ .
(٤) ٢/٣/١٧٢٦ ، ١٧٢٧ .

– أيضا – خبر جماعة من أهل الكوفة اتهموا بالدعاء إلى ولد العباس ، فاعتقلهم يوسف بن عمر والى العراق الأموى ، وزج بهم فى السجن (١) . ولكن الظاهر من هذا الخبر أن أمر الدعوة فى الكوفة لم يكن قد اشتهر كأمرها فى خراسان ، وأن أنصارها فى الكوفة كانوا أشد حذراً وتخفيا من أنصارها فى خراسان ، فإن الأمر لم يصل بهذه الجماعة إلى أكثر من الاتهام والاعتقال ، مع أن ذلك كان بعد بدء الدعوة بحوالى ربع قرن ، فى حين كان يلاقى أنصارها فى خراسان منذ وقت مبكر جدا صنوفا من التعذيب والتقتيل والتمثيل(٢) . وهذا يؤيد ما ذكر من أن الكوفة كانت مركز المؤامرة العباسية ، ومن طبيعة المؤامرات أن تكون سرية ، أما خراسان فقد كانت مركز العمل والتنفيذ .

ويسدل الستار على هذا الفصل الثانى ليرتفع عن الفصل الثالث ، وهو الفصل الذى تصل فيه «الأزمة» إلى ذروتها ، على حد التعبير المسرحى . فى هذا الفصل تكون المؤامرة العباسية قد بلغت مداها ، ولم يبق إلا تنفيذها . ففى سنة ١٢٩ يأمر إبراهيم الإمام أبا مسلم الخراسانى ، بطل الانقلاب العباسى ، بأن ينصرف إلى شيعته بخراسان ، ويأمرهم بإظهار الدعوة والتسويد (٣) فما تكاد تقبل ليلة الخميس لخمس بقين من شهر رمضان من هذه السنة حتى يرتفع « الظل والسحاب » – وهما اللواء والراية اللذان بعث بهما الإمام إلى أبى مسلم – فى سماء مرو ، ويلبس أنصاره السواد ، وتوقد النيران ، وهى العلامة المتفق عليها بينهم ، فيجتمع العباسيون من كل مكان ، ويستعدون للعمل (٤) . ثم لا يكاد يقبل يوم الخميس لتسع خلون من جمادى الآخرة سنة ١٣٠ حتى ينزل أبو مسلم دار الإمارة التى ينزلها عمال خراسان (٥) .

---

(١) ٢/٣/١٧٢٦ ، ١٧٢٧ .

(٢) انظر أمثلة على هذا فى الطبرى ٢/٣/ ١٥٠١ – ١٥٠٣ (سنة ١٠٩) . وأيضا : ١٥٦٠ (سنة ١١٣) . وأيضا / ١٥٨٦ (سنة ١١٧) .

(٣) الطبرى ٢/٣/١٩٤٩ .

(٤) الطبرى ٢/٣/١٩٥٤ .

(٥) الطبرى ٢/٣/١٩٨٤ .

ثم تمضى الثورة فى طريقها المرسوم ، وتندفع الرايات السود فى سنة ١٣١ تحت قيادة قَحْطَبة لتحتل الكوفة ، ويخرج الأمويون تحت قيادة ابن هبيرة يريدون الكوفة أيضا (١) كأنما يرى الفريقان أنها موقع « استراتيجى » كبير الأهمية لتقرير مصير القتال . وتدور رحى القتال على ضفاف الفرات بالقرب من الكوفة سنة ١٣٢ ، ويتم النصر لقحطبة ، ولكن بعد أن يصاب فى القتال ، وتنطوى عليه أمواج الفرات إلى الأبد . ويتولى القيادة من بعده ابنه الحسن ، فيأمر بحمل الغنائم فى السفن إلى الكوفة (٢) .

وكانت الظروف فى الكوفة قد تهيأت تماماً لاستقبال العباسيين ، فقد خرج بها أحد شيعتهم ، محمد بن خالد القسرى ، قبيل وصولهم بقليل ، وسَوَّد ، وسار إلى القصر ، وأخرج منه نائب الوالى الأموى ومن معه من أهل الشام ، واستطاع بهذا أن يستولى على الكوفة « ويضبطها » — على حد تعبير رواة الطبرى — وكتب بذلك إلى قحطبة ، وهو لا يعلم بمصرعه ، فلما وصل كتابه إلى الحسن ابنه سار نحو الكوفة حتى دخلها دون أية مقاومة ، وسلم الأمر إلى أبى سلمة الخلال (٣) ، « وزير آل محمد » (٤) تنفيذاً لوصية أبيه قبل مصرعه (٥) ، فعين محمد بن خالد القسرى على الكوفة ، فكان يقال له الأمير حتى ظهر أبو العباس(٦) .

ويسدل الستار على هذا الفصل الثالث ، بعد أن فتحت الكوفة ذراعيها للجيوش العباسية ، واستسلمت لهم دون مقاومة . ثم يرتفع عن الفصل الأخير الذى تنحدر فيه المسرحية نحو « الحل » — كما يقول أصحاب الفن المسرحى — لنرى على مسرح الكوفة زعماء الانقلاب العباسى ، وعلى

---

(١) الطبرى ٣/١/١٠ .
(٢) انظر الطبرى ٣/١/١٢ — ١٨ .
(٣) انظر الطبرى ٣/١/١٨ — ٢٠ .
(٤) انظر الطبرى ٣/١/٢٠ . وأيضا / ٦٠ . والمسعودى : مروج الذهب ٢/ ١٧٥
(٥) انظر الطبرى ٣/١/١٦ .
(٦) الطبرى ٣/١/٢٠ .

رأسهم أبو العباس السفاح الذى عهد إليه أخوه إبراهيم الإمام بأمر الدعوة ، وجعله الخليفة بعده ، عندما اعتقل بأمر مروان بن محمد بعد أن انكشف أمر الانقلاب ، وكانوا قد نزلوا بها تنفيذاً لأمر إبراهيم الإمام حين أخِذَ للمضى به إلى مروان ، وكان أبو سلمة قد أنزلهم فى دار أحد الموالى وكتّم أمرهم نحواً من أربعين ليلة (١) . ولكن طائفة من شيعتهم استطاعوا معرفة مخبئهم ، فدخلوا عليهم ، وبايعوا أبا العباس بالخلافة (٢) .

ويدخل أبو العباس السفاح أول خليفة عباسى قصر الإمارة بها يوم الجمعة لاثنتى عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر سنة ١٣٢ ، ثم يدخل المسجد من قصر الإمارة ، ويصعد المنبر ، ويلقى أول خطبة له ، يثبت فيها حق البيت العباسى فى الخلافة ، وينوه بالآمال التى بعثها فى النفوس اعتلاء الأسرة الجديدة عرش الخلافة ، ويتملق أهل الكوفة ، ويعلن زيادة أعطياتهم . ثم يشتد به الوَعَك ، فيقف عمه داود بن على أسفل منه بثلاث درجات ، ويلقى خطبة رائعة ، يهاجم فيها الأمويين الذين « مرحوا فى أعنة المعاصى ، وركضوا فى ميادين الغى » ، ويمدح أهل خراسان الذين أدالوا حكم أهل الشام ، ونقلوا السلطان إلى أهل العراق ، ثم يعلن فى نهايتها أن الكوفة مصر العباسيين ، وأنه لا يعترف بخلافة أحد قبل أبى العباس إلا على بن أبى طالب (٣) . ثم ينزل أبو العباس ، وداود بن على أمامه حتى يدخل القصر ، بعد أن يجلس أخاه أبا جعفر فى المسجد ليأخذ له البيعة على الناس(٤) . ثم يخرج أبو العباس إلى معسكر الخراسانيين بحمام أعْيَن بالقرب من الكوفة ليكون بين جنده ، بعد أن يستخلف على الكوفة وأرضها عمه داود ابن على (٥) .

---

(١) انظر الطبرى ٣/١/٢٧ . وانظر أيضا المسعودى : مروج الذهب ٢/١٦٥ ، ١٦٦ .

(٢) انظر المصدرين السابقين : الطبرى / ٢٧ ، ٢٨ . والمسعودى/ ١٦٧ .

(٣) انظر الطبرى ٣/١/٣٧ . والمسعودى : مروج الذهب ٢/١٦٧ . وانظر نص الخطبتين فى الطبرى ٣/١/٢٩ – ٣٣ .

(٤) الطبرى ٣/١/٣٣ .

(٥) الطبرى ٣/١/٣٧ .

ويسدل الستار على هذا الفصل الأخير ، بعد أن نجحت الثورة التى أطاحت بعرش الأمويين ، وأعادت الخلافة إلى العراق ، وإلى الكوفة بالذات . وهكذا تحقق ذلك الأمل الذى طالما داعب نفوس أهل الكوفة ، والذى طالما سعوا إليه . « فإن العباسيين بمساعدة جنود خراسان قلبوا الحكم الأموى ، وحرروا فى الوقت نفسه العراقيين من نير أهل الشام . وإن صراع السنوات المائة بين العراق والشام الذى ظل الإخفاق حليفه حتّى ذلك الوقت قد انتهى الآن بانتصار العراق ، وعادت قاعدة الدولة مرة أخرى إلى الكوفة ، كما كانت فى أيامها الماضية فى خلافة على . وحقاً لقد تحول مركز الثقل فى الدولة من دمشق إلى الكوفة والعراق ، وهى حادثة عميقة الدلالة والأهمية »(١)

وليس من شك فى أن هذا الذى يذكره ڤلهوزن أدق تعبير عن شعور أهل الكوفة بعد نجاح الانقلاب العباسى . وهو شعور كان يلمسه فيهم زعماء هذا الانقلاب ، وقد استطاعوا استغلاله ببراعة عقب استقرار الأمر لهم فى الكوفة ، وأخذوا يضربون على هذا الوتر الحساس العميق الأثر فى نفوس أهلها : « يا أهل الكوفة ، أنتم محل محبتنا ، ومنزل مودتنا . أنتم الذين لم تتغيروا عن ذلك ، ولم يثنكم عن ذلك تحامل أهل الجور عليكم ، حتّى أدركتم زماننا ، وأتاكم الله بدولتنا ، فأنتم أسعد الناس بنا ، وأكرمهم علينا » (٢) . « يا أهل الكوفة ، إنا والله ما زلنا مظلومين مقهورين على حقنا ، حتّى أتاح الله لنا شيعتنا أهل خراسان ، فأحيا بهم حقنا ، وأفلج بهم حجتنا ، وأظهر بهم دولتنا ، وأراكم الله ما كنتم به تنتظرون ، وإليه تتشوفون ، فأظهر فيكم الخليفة من هاشم ، وبيّض به وجوهكم ، وأدالكم على أهل الشام ، ونقل إليكم السلطان وعز الإسلام ، ومنّ عليكم بإمام منحه العدالة ، وأعطاه حسن الإيالة ، فخذوا ما آتاكم الله بشكر ، والزموا طاعتنا ، ولاتُخْدَعوا عن أنفسكم ، فإن الأمر أمركم ، فإن لكل

---

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 545

(٢) من أول خطبة لأبى العباس السفاح على منبر الكوفة عقب نجاح الانقلاب (الطبرى ٣ / ١ / ٣٠) .

أهل بيت مصراً ، وإنكم مصرنا . ألا وإنه ما صعد منبركم هذا خليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أمير المؤمنين على بن أبي طالب ، وأمير المؤمنين عبد الله بن محمد(١) » .

هكذا استغل زعماء الانقلاب العباسى شعور أهل الكوفة ، وعلى هذا النحو مضوا يخاطبونهم ، ويتملقون مشاعرهم .

وليس من شك فى أن أهل الكوفة قد تنفسوا الصُّعَداء عقب نجاح الانقلاب العباسى ،وشعروا بالراحة تملأ عليهم حياتهم ، على الأقل لتخلصهم من تلك « الدكتاتورية » الغاشمة التى فرضها عليهم الأمويون ، وأحسوا لفرح يغمر نفوسهم ، على الأقل لأن مدينتهم عادت مرة أخرى قاعدة للدولة ، بعد أن كانت مجرد ولاية تابعة لدمشق .

ولكن هل استمر هذا شعورهم وإحساسهم بعد أن استقرت الأمور للعباسيين ؟ هذا ما سنحاول أن نتبينه فى القسم التالى من هذا الفصل .

(٥)

الكوفة فى عصر الرقابة :

قلنا إن زعماء الانقلاب العباسى كانوا يخشون جانب العلويين عندما فكروا فى انقلابهم ، وكانوا يشعرون بأنهم لا يقلون خطراً على حركتهم من أعدائهم الأصليين بنى أمية ، وقلنا إن إمام الدعوة العباسية الأكبر محمد بن على رأى أن تكون دعوته دعوة عامة مبهمة لا يحدّد فيها اسم من يدعو إليه ، حتى يتقى بهذا وقوف العلويين فى وجه حركته عندما يدركون أنها قامت من أجل بنى العباس دون بنى على .

وقد نجحت الحركة فعلاً ، وتم الانقلاب ، واعتلى السفاح العباسى

---

(١) من أول خطبة لداود بن على على منبر الكوفة عقب نجاح الانقلاب (الطبرى ٣٢/١/٣ - ٣٣) .

عرش الخلافة ، وشعر العلويون مرة أخرى أن الفرصة أفلتت من أيديهم ، ولكنهم ظنوا فى أول الأمر أن الأمور قد تكون خيراً من أيام الأمويين ، لأن أصحاب الدولة الجديدة أبناء عمومتهم ، غير أنّ الأيام خيبت ظنهم ، بل خيبت آمالهم كلها فى هذه الدولة الجديدة خيبة كبيرة ، فلم يكن جور النظام العباسى وعسفه منذ قيام الدولة العباسية — كما يقول ڤان ڤلوتن — بأقل من النظام الأموى المختل ، وإن شراهة المنصور والرشيد والمأمون وجشعهم ، وجور أولاد على بن عيسى وعبثهم بأموال المسلمين ، لتذكرنا بزمن الحجاج وهشام ويوسف بن عمر الثقفى ، وإن ما لقيه العلويون من الاضطهاد فى عهد الأولين من خلفاء بنى العباس لم يلقوا مثله من قبل (١) ، حتّى لقد أصبحوا فى ذلك العهد — كما يقول بعض شعرائهم — « كذى عرّة به جرَبُ » (٢) ، وقد قال الحسن بن الحسن بن على لابن أخيه محمد النفس الزكية حين خرج على المنصور : « أتبكى على بنى أمية وأنت تريد ببنى العباس ما تريد ؟ » فقال : « والله يا عم لقد كنا نقَمنا على بنى أمية ما نقمنا ، فما بنو العباس إلا أقل خوفاً لله منهم ، وإن الحجة على بنى العباس لأوجب منها عليهم ، ولقد كانت للقوم أخلاق ومكارم وفواضل ليست لأبى جعفر (٣) » . وإن هذه العبارة التى جرت على لسان النفس الزكية لتصور أبلغ تصوير ما كان يدور فى نفوس العلويين من سخط ونقمة على الحكم العباسى ، فإذا كان بنو على يتصورون ظلم بنى أمية لهم ، لأنهم أعداء على منذ أيام معاوية ، بل أعداء بنى هاشم منذ أيام أبى سفيان بن حرب ، فإنهم لم يكونوا يتصورون أن يأتيهم الظلم من قبل أبناء عمومتهم الأقربين بنى العباس . ومن هنا كانت المرارة التى فاضت بها نفوسهم والتى جرى بها لسان النفس الزكية فى عبارته السابقة . إنه « ظلم

---

(١) السيادة العربية /١٣٢ ، ١٣٣ .

(٢) انظر الطبرى ١٨١/١/٣ .

(٣) الأغانى ٣٠٠/١١ (دار الكتب) .

ذوى القربى » الذى شكا منه الشاعر الجاهلى القديم تلك الشكوى المرة الخالدة(١) .

والواقع أن الآمال التى بناها الناس على الانقلاب العباسى لم تتحقق ، بل فجعوا فيها فجيعة كبيرة يصورها ذلك الثائر الذى خرج على أبى مسلم بخراسان فى السنة الثانية من الحكم العباسى تصويراً رائعاً حيث يقول : « ما على هذا اتبعنا آل محمد ! على أن نسفك الدماء ، ونعمل بغير الحق »(٢) تلك صيحة وجدت صداها فى نفوس أكثر من ثلاثين ألفاً تبعوا هذا الثائر وخرجوا معه (٣) .

واندلعت الثورات فى أرجاء الدولة الإسلامية فى وجه العباسيين ، وانتشرت الاضطرابات ، وتعرض الخلفاء وولاتهم لأزمات شديدة ، فاضطروا إلى أن يسرفوا فى سفك الدماء ، ولم يتورعوا عن أن يرتكبوا أفظع الجرائم وأشدها هولاً فى سبيل تأمين سلامة عرشهم ، حتى ليقتل المنصور أحد الأبرياء « وهو يعلم براءته » لأنه « احتاج إلى رأسه » ليبعث به إلى خراسان على أنه رأس النفس الزكية بعد أن كتب له واليه هناك بأن أهل خراسان قد تقاعسوا عنه (٤) ، وحتى ليأمر الرشيد قصاباً بتفصيل جسد أخ لأحد الثائرين عليه بمدَى كليلة ، زيادة فى تعذيبه ، ثم يأمر بعدُ أشلائه ، فإذا هى أربعة عشر شلواً ، ثم يرفع يديه إلى السماء ، ويحمد الله على ذلك (٥) وإذن فلم يجئ الانقلاب العباسى بالهدوء والاستقرار إلى الدولة

---

(١) طرفة بن العبد فى معلقته (انظر التبريزى : شرح القصائد العشر / ٩٣) .

(٢) الطبرى ٣/١/٧٤ .

(٣) الطبرى ٣/١/٧٤ .

(٤) انظر الطبرى ٣/١/١٨٣ ، ١٨٤ (قصة مقتل محمد بن عبد الله بن عمرو) .

(٥) انظر الطبرى ٣/١/٧٣٤ ، ٧٣٥ (قصة مقتل بشير بن الليث أخى رافع الذى خرج على الرشيد بسمرقند) .

الإسلامية ، ولم تكف مراجل الثورات والفتن عن الغليان . وهنا نقف لنتساءل : أين كانت الكوفة وسط هذا الخضم المتلاطم من النار والدماء ؟ وماذا حدث لهذا المرجل الذى لم يكف عن الغليان طوال العصر الأموى ؟

إن المتتبع لأحداث هذه الفترة التى ندرسها من العصر العباسى ليلاحظ ملاحظة قد تبدو لأول وهلة غريبة : لقد هدأت الكوفة الثائرة هدوءا عجيبا ، وتخلت عن زعامتها لحركة المعارضة والثورة ، ولم يعد اسمها يتردد فى المصادر التاريخية بتلك الكثرة التى كان يتردد بها من قبل ، حتى ليخيل للباحث أنها قد نفضت يديها من السياسة ومشكلاتها ، على الرغم من أنها لم تكن راضية كل الرضا عن الدولة الجديدة ، كأنما قد تنكرت لمبادئها الثورية التى عاشت لها منذ وقت مبكر من حياتها .

ولكن يبدو أننا نظلم الكوفة ، وطن الثورة الروحى ، لو أصدرنا عليها هذا الحكم ، فإنها لم تتنكر لمبادئها الثورية ، وإنما حالت الأوضاع الجديدة بينها وبين أن تظل زعيمة الثورة كما كانت فى العصر الأموى .

لقد أصبح العراق قاعدة الدولة الجديدة ، وكانت الكوفة نفسها حاضرة هذه الدولة فترة من خلافة السفاح (١) . ومعنى هذا أن الكوفة أصبحت فى مركز الضوء بعد أن كانت فى العصر الأموى فى منطقة تخف فيها شدة الضوء المتركز بعيداً عنها فى دمشق . وإذا كان بُعْد الكوفة فى العصر الأموى عن مركز الضوء قد ساعد على أن تكون مختبأ للثائرين ، ومستترا للمؤامرات السرية وغابة مظلمة ينمو فيها نبات الثورة الوحشى بعيداً عن أشعة الشمس ، وتعيش فيها أفاعى الفتنة التى تتسلل من جحورها بين نباتها الوحشى آمنة مطمئنة ، فإن قربها فى العصر العباسى من مركز الضوء قد ساعد على أن تتسلل أشعة الشمس بين نباتها الوحشى لتكشف الظلام الذى ينمو فيه ، ولتدفع بهذه الأفاعى الساربة بينه إلى جحورها المظلمة لتختفى فيها خائفة مذعورة ، ولكن هذه الأفاعى المختفية لم تكن تحس حرارة النار تسرى إليها

(١) اليعقوبى : البلدان/٢٣٦ .

من أى مكان قريب حتى تسارع بالخروج من جحورها محاولة الوصول إلى هذه النار .

إن هذه الصورة التى نرسمها للكوفة — على ما فيها من تصوير فنى — لا تهويل فيها ولا مبالغة ، بل إنها تصور الكوفة فى الفترة التى ندرسها تصويراً دقيقاً إلى أبعد حدود الدقة . لقد انتقلت حركة المعارضة ضد الحكم العباسى من الكوفة بعد أن أصبح العراق قاعدة الدولة الجديدة . ولكن أين استقرت المعارضة ؟ لقد كان لا بد للمعارضة من أن تبحث عن غابة مظلمة جديدة تكون بعيدة عن مركز الضوء الجديد : أما الشام فلم تكن تصلح لتكون هذه الغابة المظلمة ، فقد كان الضوء مركزا عليها بشدة لأنها موطن الدولة السابقة ، ومع ذلك فقد ثارت فى أول الأمر عدة ثورات(1) ، ولكنها هدأت بعد ذلك ، بعد أن فر عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس مؤسسا هناك دولة أموية جديدة (2) . وأما الأقاليم الغربية البعيدة كالمغرب والأندلس ، فقد أتاح بُعْدها للثائرين أن ينفصلوا عن الخلافة كما فعل عبد الرحمن الداخل فى الأندلس ، وكما فعل إدريس ابن عبد الله أحد أحفاد الحسن بن على (3) ، الذى أفلت من وقعة فخ ، فهرب إلى المغرب ، وأسس فى مراكش دولة الأدارسة (4) التى تعد أول دولة شيعية فى التاريخ (5) . وإنما وجدت المعارضة فى الأقاليم الشرقية من ناحية ، وفى الحجاز من ناحية أخرى ، غاباتٍ متعددة بعيدة عن الضوء المنبعث من العراق .

أما فى الأقاليم الشرقية فقد تعددت الثورات ضد العباسيين بصورة تلفت النظر ، وتعددت الدوافع التى دفعت إليها . وإن المتتبع لأحداث الفترة التى ندرسها من تاريخ العصر العباسى ليلاحظ أن الثورات فى

---

(1) انظر الطبرى ٣/١/٥١ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .
(2) الطبرى ٣/١/١٢٥ . وانظر أيضاً حتى : تاريخ العرب (مطول) ٢ / ٥٤١ .
(3) إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب (الطبرى ٣/١/٥٦١)
(4) الطبرى ٣/١/٥٦١ .
(5) حتى : تاريخ العرب (مطول) ٢/٥٤١ .

هذه الأقاليم لم تنقطع ، فما تكاد تهدأ ثورة حتى تشتعل ثورة أخرى(١) . وأما فى الحجاز فقد وجد العلويون غابتهم المنشودة ، وأشد ثورات العلويين فى هذه الفترة اشتعلت فى الحجاز : فى المدينة خرج محمد النفس الزكية أحد أحفاد الحسن بن على (٢) ، فى خلافة المنصور (٣) وفى المدينة أيضا وفى مكة خرج الحسين بن على بن الحسن المثلث (٤) قتيل فخ فى خلافة الهادى(٥) ، وهما ثورتان خطيرتان تعيدان إلى الأذهان ثورات العلويين فى العصر الأموى .

ولكن يبدو أننا يجب – لكى تكون الصورة كاملة – أن نضيف إلى هاتين الثورتين العلويتين ثورة علوية ثالثة لا تقل عنهما خطراً ، وهى ثورة إبراهيم بن عبد الله قتيل باخَمْرَى التى تفرعت عن ثورة أخيه محمد النفس الزكية ، واشتعلت فى البصرة فى خلافة المنصور (٦).

هذه صورة خاطفة للمراجل الثائرة ضد الحكم العباسى . وهنا نقف لنتساءل مرة أخرى : ما الدور الذى قامت به الكوفة ، وطن الثورة الروحى ، فى هذه الثورات ؟

لقد كانت الكوفة وسط هذه الثورات أشبه شئ بالطائر الحبيس الذى وضعه أصحابه ، بل أعداؤه ، فى قفص من حديد ، وحالوا بينه وبين الانطلاق . فقد اتخذتها الخلافة العباسية فى أول أمرها حاضرة لها ، فبويع للسفاح فيها ، واتخذها حاضرة له فترة من الزمن ، ولكن يبدو أن

---

(١) انظر الطبرى ٣/١/٧٤ ، ٨١ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ، ٤٧٠ ، ٤٨٤ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٦١٢ – وأيضا ٣/٢/٦٤٥ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٧٠٧ .

(٢) محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب (الطبرى ٣/١/١٤٣).

(٣) انظر خبر هذه الثورة بالتفصيل فى الطبرى ٣/١/١٤٣ – ٢٦٥.

(٤) الحسين بن على بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب (الطبرى ٣/١/٥٥١) .

(٥) انظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل فى الطبرى ٣/١/٥٥١ – ٥٦٨.

(٦) انظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل فى الطبرى ٣/١/٢٨٢ – ٣١٨.

السفاح لم يكن مطمئناً تماماً إلى أهلها ، فلم يستقر فيها ، وإنما خرج منها ليعسكر على مقربة منها فى حمام أعين وسط جند خراسان شيعة العباسيين الأوفياء (١) ، ثم انتقل بعد ذلك إلى الحيرة (٢) ثم فى سنة ١٣٤ تحول منها إلى الأنبار(٣) وفيها توفى سنة ١٣٦ (٤) . ثم يتولى الخلافة المنصور فيقيم بها أيضا (٥) ، ثم يأخذ فى بناء الهاشمية بين الكوفة والحيرة (٦) ، ويتخذها مقراً له ، حتى إذا ما ثارت الراوندية فيها «كره سكناها لاضطراب من اضطرب أمره عليه من الراوندية ، مع قرب جواره من الكوفة ، ولم يأمن أهلها على نفسه ، فأراد أن يبعد من جوارهم(٧) » ، ففكر فى بناء مدينة جديدة ، ووضع أساس بغداد فى سنة ١٤٥ (٨) ، ثم تم بناؤها ، واتخذت حاضرة للخلافة العباسية فى سنة ١٤٩ (٩) .

والذى نريد أن نصل إليه من هذا هو أن الخليفتين العباسيين الأولين لم يكونا مطمئنين تماما إلى الكوفة التى يعرفان عنها تمام المعرفة أنها — كما قال أخوهما إبراهيم الإمام — «شيعة على وولده» ، فلم يستقرا فيها استقراراً نهائياً ، لأنهما لم يكونا يأمنان أهلها على أنفسهما ، ولكنهما أيضا لم يبعدا عنها وإنما استقرا على مقربة منها فى الحيرة ثم فى الأنبار ثم فى الهاشمية ، لتظل الكوفة تحت أقدامهما — على حد تعبير جعفر بن حنظلة البهرانى عندما استشاره المنصور فى أمر خروج النفس الزكية عليه (١٠) . حتى إذا

---

(١) الطبرى ٣/١/٣٧ . وانظر أيضا :
Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 546

(٢) الطبرى ٣/١/٥٢ . وأيضاً : Wellhausen, p. 546

(٣) الطبرى ٣/١/٨٠ . واليعقوبى : البلدان/٢٣٧ .

(٤) الطبرى ٣/١/٨٧ .

(٥) الطبرى ٣/١/٩٢ .

(٦) الطبرى ٣/١/٢٧١ . واليعقوبى — البلدان/٢٣٧ .

(٧) الطبرى ٣/١/٢٧١ ، ٢٧٢ .

(٨) الطبرى ٣/١/٢٧١ . والمسعودى : التنبيه والإشراف / ٣٦٠ .

(٩) الطبرى ٣/١/٣٥٣ ، ٣٥٤ .

(١٠) الطبرى ٣/١/٢٩١ .

ما صرَّح الشر ، وأضحت نوايا العلويين عريانة ، على أثر ثورة النفس الزكية . لم يعد هناك مفر من البعد عن الكوفة .

ولكن هل معنى هذا أن عين الخلافة العباسية غفلت عن تلك البؤرة العلوية الخطرة فأتاحت الفرصة للطائر الحبيس لينطلق من قفصه ؟ الجواب لا .

لقد وضع الخليفة المنصور الكوفة تحت رقابة صارمة ، وفرض عليها نوعا من « الحكم العرفى » ، كما فعل الحجاج من قبل ، بل لعله كان أشد دهاء من الحجاج فقد اتخذ له فى الكوفة جاسوسا من أهلها ، يتجسس عليهم ، ويتقصى له أخبارهم ، ويسأله عن تطور الأمور فيها ، ويذكر المؤرخون أن هذا الجاسوس كان من الصيارفة ، وأنه كان يدعى ابن مُقْرِن(١) . والظاهر أن المنصور اختار هذا الجاسوس من الصيارفة بالذات لأنهم كانوا على صلة قوية بالمؤامرات التى كان يدبرها الشيعة فى الكوفة ، وقد لعبوا أدوارا مهمة فى هذه المؤامرات إذ كانوا يجمعون لأموال ويحفظونها لتقديمها للدعاة (٢) . وإلى جانب ذلك فرض على أهل الكوفة — فى أثناء ثورة إبراهيم أخى النفس الزكية بالبصرة — نظام « منع التجول » من بعد صلاة العشاء إلى مطلع الفجر ، فقد أصدر رئيس الحرس الكوفى أوامره : « من أخذناه بعد عتَمة فقد أحل بنفسه » ، فكان إذا أخذ رجلا بعد عتمة لفه فى عباءة ، وحمله فبيته عنده ، فإذا أصبح سأل عنه ، فإن علم براءته أطلقه وإلا حبسه (٣) ورأى — لكى يستطيع ضبط الكوفة ضبطا محكما — أن يجزئ جنده البالغ عددهم نحوا من ألف وخمسمائة ثلاثة أجزاء ، أو — على حد التعبير الحديث — ثلاث « دوريات » : خمسمائة خمسمائة ، « فكان يطوف الكوفة كلها فى كل ليلة » (٤) وكذلك عين المنصور أحد

---

(١) انظر الطبرى ٣/١/٢٩٤ ، ٢٩٥ .

(٢) انظر ماسينيون : خطط الكوفة /٢٣ .

(٣) الطبرى ٣/١/٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٤) الطبرى ٣/١/٢٩٣ .

الموالى فى الكوفة ليقوم بمهمة تشبه إلى حد ما مهمة «البوليس السياسى» ، فإذا اتهم أحد من أهل الكوفة بالعمل ضد سياسة الدولة أمره بالقبض عليه «فكان يمهل حتّى إذا غسق الليل ، وهدأ الناس ، نصب سلما على منزل الرجل ، فطرقه فى بيته حتى يخرجه ، فيقتله ويأخذ خاتمه » (١) .
وأراد المنصور أن يروّع أهل الكوفة وينزل فى قلوبهم الرعب فشن عليهم صورة من «حرب الأعصاب» ، فقد أمر بأن يكون قدوم جند الشام الذين استنجد بهم فى أثناء هذه الثورة « أرسالا بعضهم على إثر بعض ، فإذا جنهم الليل فى عسكره أمرهم فرجعوا منكبين عن الطريق ، فإذا أصبحوا دخلوا ، فلا يشك أهل الكوفة أنهم جند آخرون سوى الأولين (٢) » وكذلك فرض على أهل الكوفة لبس السواد ، ويذكر بعض رواة الطبرى أنه رآهم يصبغون ثيابهم بالمداد (٣) ويقول آخر « رأيت أهل الكوفة أيامئذ أخذوا بلبس الثياب السود ، حتى البقالين ، إن أحدهم ليصبغ الثوب بالأنقاس ثم يلبسه » (٤)

ومع ذلك فإن أفاعى الفتنة المختفية فى جحور الكوفة لم تكن تحس حرارة النار تسرى إليها من أى مكان قريب حتى تسارع بالخروج . فلم يكد إبراهيم أخو النفس الزكية يخرج بالبصرة حتّى أخذ أهل الكوفة فى الاستعداد للوثوب بالحكم العباسى (٥) ، كما أخذ بعضهم يبايعون لإبراهيم فيها سراً (٦) ، بل إن بعضهم كانوا يحاولون الوصول إلى البصرة للاشتراك فى الثورة ، فكانوا يحتالون ويدورون ويسلكون

---

(١) الطبرى ٣/١/٢٩٤
(٢) الطبرى ٣/١/٢٩٢
(٣) الطبرى ٣/١/٢٩٤
(٤) الطبرى ٣/١/٢٩٤
(٥) انظر الطبرى ٣/١/٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٣٠٨ .
(٦) انظر الطبرى ٣/١/٢٩٥ .

سبلاً ملتوية حتى يتفادوا الوقوع فى أيدى رجال الحكومة (1) ، وقد أفلح بعضهم فعلا فى الوصول إليها ، بل لقد كان واليه على واسط أحد الكوفيين (2) ، وقد استطاع الكوفيون الموجودون معه بالبصرة أن يقنعوه بالتوجه إلى الكوفة حيث يوجد رجال لو قد رأوه لماتوا دونه — على حد تعبيرهم(3)— ولكن إبراهيم تردد ، واستقر رأيه على النزول بباخمرى(4) .

ونفض المنصور يديه من بغداد التى كان مشغولا ببنائها فى ذلك الوقت، وتوجه إلى الكوفة منذ بداية الثورة ونزل بها ، بعد أن اقتنع برأى أصحابه الذين قالوا له : إن الكوفة قدر تفور وأنت طبقها (5) . وقد فرض المنصور حصارا قويا على الكوفة التى يكمن له فيها مائة ألف سيف بإزاء عسكره ينتظرون به صيحة واحدة فيثبون (6) فحفها بالمسالح حتى يمنع خروج أحد منها أو دخول أحد إليها ، (7) وولى رجلا من خراسان القادسية ليمنع أهل الكوفة من الوصول إلى إبراهيم (8).

وقضى على الثورة ، وعادت أفاعى الفتنة إلى جحورها بالكوفة لتنتظر نارا أخرى تبعث فى أجسادها حرارة الثورة . وقد اشتعلت نار العلويين مرة أخرى فى الحجاز عندما خرج الحسين قتيل فخ فى خلافة الهادى ، وتسللت الأفاعى المختفية فى جحور الكوفة مرة أخرى إلى حيث تشتعل النار ، وشارك أهل الكوفة فى هذه الثورة كما شاركوا فى ثورة إبراهيم (9) . ولم يكد الهادى يقضى عليها حتى وجه أحد مواليه إلى

---

(1) انظر الطبرى 3/1/295 .

(2) انظر الطبرى 3/1/302 .

(3) الطبرى 3/1/309 ، 311 .

(4) الطبرى 3/1/311 .

(5) انظر الطبرى 3/1/293 . وانظر أيضا البلاذرى : فتوح البلدان / 294 ، 295 والمسعودى : التنبيه والإشراف / 360 .

(6) انظر الطبرى 3/1/308 .

(7) انظر الطبرى 3/1/206 ، 207 .

(8) انظر الطبرى 3/1/295 .

(9) انظر الطبرى 3/1/562 ، 563 .

الكوفة لتأديب أهلها « وأمره بالتغليظ عليهم لخروج من خرج منهم مع الحسين » (١) .

ولم يقدر للطائر الحبيس أن ينطلق من قفصه إلا فى نهاية الفترة التى ندرسها من حياة الكوفة ، عندما خرج بها ابن طباطبا ، أحد أحفاد الحسن ابن على (٢) « يدعو إلى الرضا من آل محمد ، والعمل بالكتاب والسنة »(٣) ، وذلك فى خلافة المأمون فى سنة ١٩٩ .

وقد يكون من اليسير — وفقا لمنطق الثورة الذى قررناه من أن الثورات لا تشتعل إلا فى الغابات المظلمة البعيدة عن مراكز الضوء — أن نفهم سر خروج هذه الثورة من الكوفة . فقد كان مركز الضوء فى ذلك الوقت فى خراسان حيث كان يقيم الخليفة المأمون منذ أمد بعيد (٤) ، ومن هنا خف الضوء المتسلط على الكوفة ، وأخذت تتحول مرة أخرى إلى غابة مظلمة ، ينمو بها النبات الوحشى ، وتسرى فيها أفاعى الفتنة . وشجع هذه الأفاعى على الخروج من جحورها اضطراب الأمر فى العراق وضعف واليه الحسن بن سهل ، فقد « تحدث الناس بالعراق بينهم أن الفضل ابن سهل قد غلب على المأمون ، وأنه قد أنزله قصرا حجبه فيه عن أهل بيته ووجوه قواده من الخاصة والعامة ، وأنه يبرم الأمور على هواه ، ويستبد بالرأى دونه ، فغضب لذلك بالعراق من كان بها من بنى هاشم ووجوه الناس ، وأنفوا من غلبة الفضل بن سهل على المأمون ، واجترءوا على الحسن بن سهل بذلك ، وهاجت الفتن فى الأمصار ، فكان أول من خرج بالكوفة ابن طباطبا » (٥) .

---

(١) الطبرى ٣/١/٥٦٣ .

(٢) محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب (الطبرى ٣/٢/٩٧٦) .

(٣) الطبرى ٣/٢/٩٧٦ .

(٤) انظر الطبرى ٣/٢/٦٥٥ ، ٩٨٧ .

(٥) الطبرى ٣/٢/٩٧٧ . وانظر أخبار هذه الثورة بالتفصيل فى المصدر نفسه / ٩٧٦ — ٩٨٧ .

وأيًّا ما كانت الدوافع التى دفعت ابن طباطبا إلى الخروج على العباسيين(١) فإن الذى يعنينا من هذه الثورة هو أنها انبعثت من الكوفة واتخذت منها مقرا لها ثم قضى عليها فيها ، فهى ثورة كوفية خالصة تذكرنا بثورات الكوفة السابقة فى العصر الأموى فقد خرج ابن طباطبا بالكوفة (٢) ، وأقام بها وأتاه الناس من نواحيها ومن النواحى الأخرى يبايعونه (٣) ، وأقبل عليه فيها بطل الثورة الأساسى « والقيم بأمره فى الحرب وتدبيرها وقيادة جيوشه (٤) » أبو السرايا ، فبايعه « وأخذ الكوفة واستوسق له أهلها بالطاعة » (٥) . ولم يكد يموت ابن طباطبا ميتة فجائية مريبة بعد خروجه بقليل حتى أقام أبو السرايا مكانه غلاما حدثا من أحفاد الحسين بن على (٦) ، ليستطيع أن يفرض نفسه عليه . وفعلا « كان أبو السرايا هو الذى ينفذ الأمور ، ويولى من رأى ويعزل من أحب ، وإليه الأمور كلها(٧) » .

ومضى أبو السرايا بالثورة قُدُماً ، واستطاع أن يسجل عدة انتصارات على قوات الحكومة ، « وانتشر الطالبيون فى البلاد ، وضرب أبو السرايا الدراهم بالكوفة » (٨) ، ولم يكن أصحابه يلقون عسكرا للعباسيين إلا هزموه ، ولا يتوجهون إلى بلدة إلا دخلوها (٩) ، واستطاع أن يحتل البصرة وواسط(١٠) ، ووجه إلى مكة والمدينة من أخذهما (١١) ، واضطر الحسن بن سهل إلى الاستنجاد بالقائد العباسى المشهور هرثمة بن أعين الذى

---

(١) انظر الطبرى ٣/٢/٩٧٦ - ٩٧٧ .
(٢) الطبرى ٣/٢/٩٧٦ .
(٣) الطبرى ٣/٢/٩٧٧ .
(٤) الطبرى ٣/٢/٩٧٦ .
(٥) الطبرى ٣/٢/٩٧٧ .
(٦) هو محمد بن محمد بن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب (الطبرى ٣/٢/٩٧٨) .
(٧) الطبرى ٣/٢/٩٧٨ .
(٨) الطبرى ٣/٢/٩٧٨ ، ٩٧٩ .
(٩) الطبرى ٣/٢/٩٧٩
(١٠) الطبرى ٣/٢/٩٧٩ .
(١١) الطبرى ٣/٢/٩٨١ - ٩٨٤ .

أقبل بعد امتناع ، فدخل بغداد ، ثم تهيأ للخروج إلى الكوفة مركز الثورة[١] ولم يكد هرثمة ينزل الميدان حتى بدأت الهزائم تلاحق أبا السرايا ومن معه [٢] . واضطر أبو السرايا إلى التحصن فى الكوفة [٣] ، وفرغ ذلك الغلام الحدث من أحفاد الحسين إلى الانتقام ممن فيها من العباسيين ، فمضى يثب هو ومن معه من الطالبيين على دور بنى العباس ودور مواليهم وأتباعهم ، فينتهبونها ويخربونها ويخرجونهم منها بل من الكوفة كلها ، ويستخرجون الودائع التى كانت لهم عند الناس فيأخذونها [٤] . ثم يدور قتال على مقربة من الكوفة يسجل أبو السرايا فى أوله نصراً ولكنه يهزم فى نهايته . ويأخذ هرثمة فى مكاتبة أهل الكوفة [٥] . وتبدو نذر الهزيمة النهائية فى الجو لأبى السرايا ، فلم تكد تدخل سنة مائتين حتى خرج وأمامه الغلام ومن معهما من الطالبيين من الكوفة هاربين إلى القادسية . ويدخل هرثمة الكوفة فيؤمن أهلها ، ولا يعرض لأحد منهم [٦] . ويستمر أبو السرايا ومن معه فى الفرار حتى يقبض عليهم فى جلولاء ، فيؤتى بهم إلى الحسن بن سهل فى النهروان ، فيقتل أبو السرايا ويبعث بجسده إلى بغداد حيث يُصْلب نصفين على الجسر ، فى كل جانب نصف[٧] .

وهكذا كتب على هذه الثورة أن تخفق ، كما أخفقت أخوات لها من قبل ، ولكن بعد أن أثبتت الكوفة أنها ما زالت مهد الثورة ووطنها الروحى ، وكأنما أبى الطائر الحبيس فى قفص العباسيين إلا أن ينطلق انطلاقة أخيرة قبل أن نودعه عندما تأخذ شمس القرن الثانى للهجرة فى المغيب .

---

(١) الطبرى ٣/٢/٩٧٩ .
(٢) انظر الطبرى ٣/٢/٩٨٠ ، ٩٨١ .
(٣) الطبرى ٣/٢/٩٨١ .
(٤) الطبرى ٣/٢/٩٨١ .
(٥) الطبرى ٣/٢/٩٨٤ .
(٦) الطبرى ٣/٢/٩٨٤ .
(٧) الطبرى ٣/٢/٩٨٥ ، ٩٨٦ .

(٦)

شخصية الكوفة السياسية :

بعد هذا الاستعراض الطويل لحياة الكوفة السياسية يجدر بنا أن نقف لنحاول أن نستجلى السمات الأساسية التى تتميز بها الشخصية السياسية لهذه المدينة .

من الواضح أن الجانب الأول من جوانب هذه الشخصية هو أن الكوفة مدينة عسكرية . وقد رأينا أنها أنشئت لتكون معسكرا ثابتا للجيش الإسلامى المنطلق لفتح الأقاليم الشرقية من العالم القديم ، وأنها ظلت تؤدى هذه المهمة العسكرية بعد ذلك طوال عصر الفتوح . وقد صبغت هذه الحياة العسكرية شخصية الكوفة السياسية بلون من الكبرياء والتعالى : كبرياء الفاتح وتعالى المنتصر . ودفع ذلك أهلها إلى التمسك بحق المشاركة فى الحياة السياسية العامة،لأنهم آمنوا بأنهم قاموا بنصيب وافر فى إقامة هذه الدولة الإسلامية المترامية الأطراف ، بل إنهم هم الذين أقاموها على أكتافهم وبدمائهم ، فمن حقهم أن يتدخلوا فى شئونها السياسية ، وأن يقولوا كلمتهم فيها بكل قوة ، بل أن يفرضوا رأيهم على السياسيين ، ما داموا قد قاموا بواجبهم خير قيام ، وحققوا لهذه الدولة ما تبتغيه منهم فى قوة وإخلاص . وهم من أجل لم يكونوا يترددون فى أن يسلوا سيوفهم فى وجه السلطان إذا ما رأوا فيه مالا يرضيهم .

فى ضوء هذه الفكرة نستطيع أن نفسر كثيراً من جوانب الحياة السياسية فى الكوفة ، فهم الذين سلوا سيوفهم فى وجه عثمان عندما رأوا منه انحرافا عن المثل الذى خاضوا غمار الحروب من أجله . ثم سلوا سيوفهم بعد ذلك فى وجه الأمويين عندما رأوا أنهم اغتصبوا الخلافة بغير حق من صاحبها الشرعى ، الذى كانوا ينظرون إليه على أنه زعيمهم ، وبطل

استقلالهم السياسى الذى تتركز حوله آمالهم . واستمرت سيوفهم مسلولة فى وجه الأمويين طوال مدة حكمهم ، على الرغم مما لا قوه منهم بسبب ذلك من التعذيب والاضطهاد ، لأنهم رأوا أن هذه الدولة التى بذلوا دماءهم فى سبيل إقامتها قد أفلت زمامها من أيديهم ، وتولى أمرها أعداؤهم الألداء ، الذين سفكوا دماء زعمائهم وأئمتهم ظلما وبهتانا . ثم سلوا سيوفهم أخيرا فى وجه العباسيين ، على الرغم من أنهم ساعدوهم فى أول الأمر مساعدة فعالة ، وذلك لأنهم رأوا آمالهم فى هذه الدولة الجديدة تتساقط كما تتساقط أوراق الشجر فى الخريف .

وفى ضوء هذه الفكرة أيضا نستطيع أن نفسر موقف أهل الكوفة من ولاتهم . فقد كان أهل الكوفة دائمى التبرم بولاتهم والتمرد عليهم والشكوى منهم ، فلا يكاد وال يتولى أمرهم حتى يبدأ طعنهم عليه ومطالبتهم الخليفة بعزله وتولية آخر مكانه (١) ، حتى لقد طعنوا فى بعض ولاتهم من الصحابة الأجلاء ، لا فرق عندهم فى ذلك بين صحابى وغير صحابى ، بل لقد بلغ الأمر ببعضهم إلى درجة الطعن فى سعد بن أبى وقاص مؤسس مدينتهم وباعثها إلى الوجود (٢) . ولم يكد عمر يولى عمار بن ياسر أمر الكوفة بعد سعد حتى شكا أهل الكوفة عمارا أيضا (٣) ، بل لقد سبوه (٤) ، وطعنوا فيه ونزوا به — على حد تعبير رواة الطبرى (٥) . وأراد عمر أن يترك لهم حرية اختيار أميرهم ، فاختاروا أبا موسى الأشعرى ، ولكنه لم يكد يتولى أمرهم حتى طعنوا فيه أيضا ، وقالوا : لا حاجة لنا فى

---

(١) انظر ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٨٤ . وانظر أيضا ابن عبد ربه : العقد الفريد ٦/٢٤٩ . وأيضا Wellhausen: The Arab Kingdom, p, 195 وأيضا Zettersteen: The Ency. of Islam, art. (al-Kufa)

(٢) انظر الطبرى ١/٥/٢٦٠٥ – ٢٦٠٨ ، والبلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٨ . وابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٨٤ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ٦ /٢٤٩ .

(٣) انظر المصادر السابقة : الطبرى/٢٦٤٥ ، والبلاذرى/٢٧٩ ، وابن الفقيه/١٨٤ ، وابن عبد ربه /٢٤٩ .

(٤) انظر الطبرى ١/٥/٢٦٧٢ .

(٥) انظر الطبرى ١/٥/٢٦٧٦ .

أبى موسى (١) ، فعزله عمر وفى نفسه مرارة من أهل الكوفة الذين أعضله أمرهم ، وهى مرارة عبر عنها ذلك التعبير الذى يفيض بالشكوى اليائسة حين سأله المغيرة بن شعبة ، وقد رآه نائما فى المسجد : « ما فعلت هذا يا أمير المؤمنين إلا من عظيم ، فهل نابك من نائب ؟ » فقال عمر : « وأى نائب أعظم من مائة ألف لا يرضون عن أمير ولا يرضى عنهم أمير ؟ (٢) » ، ومن قبل هذا حار عمر فى أمرهم حيرة صورها تصويرا مرا فى عبارته المشهورة : « من عذيرى من أهل الكوفة ؟ إن استعملت عليهم القوى فجّروه ، وإن وليت عليهم الضعيف حقروه(٣) » .

وقد استمر هذا شأن الكوفة بعد عمر . فلم يكد عثمان يتولى الخلافة حتى شكا أهل الكوفة المغيرة بن شعبة (٤) آخر وال عليها من قبل عمر ، فعزله عثمان ، وولى مكانه سعد بن أبى وقاص (٥) ، ثم عاد فعزل سعدا وولى الوليد بن عقبة (٦) . وعلى الرغم من أن الوليد بن عقبة « كان أحب الناس فى الناس ، وأرفقهم بهم ، فكان بذلك خمس سنين وليس على داره باب » (٧) ، فإن أهل الكوفة — كشأنهم دائما — أخذوا يطعنون فيه ويشهرون عليه ، ويكيدون له ، حتى اضطر عثمان فى النهاية إلى عزله ، وتولية سعيد بن العاص مكانه (٨) . ولم يكن سعيد أسعد حظا من سلفه ، فقد انتهى به الأمر بعد أربع سنين إلى النهاية التى انتهى إليها الوليد (٩) ، فقد انتهز بعض الكوفيين فرصة خروجه إلى عثمان واستخلافه نائبا عنه على

(١) انظر الطبرى ١/٥/٢٦٧٨ .

(٢) الطبرى ١/٥/٢٦٧٩ . وانظر فى ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٨٤ رواية أخرى يقول فيها عمر « أعضل بى أهل الكوفة ، لا يرضون بأمير ولا يرضاهم أمير » .

(٣) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٩ .

(٤) ابن الفقيه / ١٨٤ . وابن عبد ربه ٦/٢٤٩ .

(٥) الطبرى ١/٥/٢٨٠١ .

(٦) الطبرى ١/٥/٢٨٠٢ .

(٧) الطبرى ١/٥/٢٨١٣ ، ٢٨٤٠ .

(٨) انظر الطبرى ١/٥/٢٨٤٠ — ٢٨٥٠ . وابن الفقيه / ١٨٤ .

(٩) ابن الفقيه / ١٨٤ . وابن عبد ربه ٦/٢٤٩ .

الكوفة ، فوثبوا به ، وأجمعوا أمرهم على أن يحولوا بين سعيد وبين دخول الكوفة ، وأقسموا لا يدخلنّها عليهم ما حملوا سيوفهم ، وأكرهوا عثمان على عزله ، واختاروا — مرة ثانية — ابا موسى الأشعرى (١) .

ومن المعروف أن الفترة التى أعقبت ذلك كانت فترة اضطراب سياسى ، قتل فيها عثمان ، ثم اشتبك على مع معاوية ، ثم قتل على ، ثم تنازل الحسن عن الخلافة ، وتوالت الأحداث التى أسلفنا الحديث عنها فى هذا الفصل . وفى خلال تلك الأحداث لم يغير الكوفيون مسلكهم من أمرائهم ، غاية ما فى الأمر أنهم لم يصلوا إلى ما كانوا يصلون إليه فى أيام عمر وعثمان ، لسبب بسيط ، وهو أن الأمويين وولاتهم كانوا ينظرون إلى أهل الكوفة على أنهم يمثلون حركة المعارضة ضدهم ، فعاملوهم معاملة قاسية ، وأخذوهم أخذا شديدا ، ولم يستمعوا إلى رغباتهم ، أو — بتعبير أدق — لم يجرؤ الكوفيون على التقدم بهذه الرغبات إليهم ، لأنهم كانوا يدركون أنها لن تجاب ، بل لن ينظر إليها على الإطلاق ، فقد مضى عهد الدالة التى كانت لهم على عمر وعثمان، فقطع الكوفيون حبل الأمل من أن يجدوا عند الأمويين صدرا رحبا ، ووقفوا فى وجههم يثورون عليهم ما تهيأت لهم الفرصة ، ويخضعون لهم ما أفلتت الفرصة منهم .

ولهذا لم تكد الدولة الأموية تنهار ، وتقوم على أنقاضها الدولة العباسية حتى عاد الكوفيون إلى سياستهم التقليدية القديمة ، ويحدثنا الطبرى عن ابن عياش الكوفى ، الذى كان معاصرا للخليفة المنصور ، أنه قال « كان أهل الكوفة لا تزال الجماعة منهم قد طعنوا على عاملهم ، وتظلموا على أميرهم ، وتكلموا كلاما فيه طعن على سلطانهم ، فرُفع ذلك فى الخبر ، فقال (أى الخليفة المنصور) للربيع : اخرج إلى من بالباب من أهل الكوفة فقل لهم : إن أمير المؤمنين يقول لكم : لئن اجتمع اثنان منكم فى موضع لأحلقنّ رءوسهما ولحاهما ، ولأضربن ظهورهما ، فالزموا منازلكم واتقوا على أنفسكم »(٢)

---

(١) انظر الطبرى ١/٦/٢٩٣٤ ، ٢٩٣٥ .

(٢) الطبرى ٣/١/٤١٣ .

وهكذا استطاع العباسيون أن يكبحوا جماح الكوفيين منذ هذا الوقت المبكر من دولتهم ، حتى لا يقفوا منهم ذلك الموقف الذى طالما شكا منه عمر بن الخطاب صاحب الفكرة فى تأسيس مدينتهم .

* * *

والجانب الثانى من جوانب الشخصية الكوفية هو أن الكوفة مدينة شيعية ، بل هى الوطن الاول للشيعة . وقد رأينا من قبل كيف غرست شجرة التشيع فيها منذ أيام الفتنة الكبرى التى راح ضحيتها عثمان ، وكيف أخذت هذه الشجرة فى الثبات بعد ذلك ، منذ أن بويع على بالخلافة ، وكيف أخذت فى النمو مع تلك الفتن والخصومات التى دارت بين على وخصومه ، وكيف سمقت وطالت وتفرعت أغصانها على إثر مقتل الحسين .

هذه مسائل مقررة ، وقد أسلفنا القول فى تفصيلها ، ولكن المسألة هى : إلى أى حد كان أهل الكوفة مخلصين لعقيدتهم الشيعية ؟ وإلى أى مدى كانت حياتهم العملية صدى صادقا لهذه العقيدة ؟

أما من الناحية النظرية فالأمر الذى لا شك فيه هو أن أهل الكوفة كانوا شيعة ، ربطوا حياتهم بعلى وبنيه ، وأقاموا مستقبلهم على أساس من هذه العقيدة ، وعرف الناس عنهم ذلك . ولكن المسألة من الناحية العملية فيها نظر ، كما يقال ، فلم تكن حياتهم العملية — فى حقيقة الأمر — صدى صادقا لهذه العقيدة النظرية التى آمنوا بها ، وإنما كانت حياة متقلبة متذبذبة ، لم ينصروا أحداً من أئمتهم بصورة عملية فعالة ، وإنما كانوا يبدون استعدادهم لنصرتهم ، حتى إذا ما جد الجد تخلوا عنهم وخذلوهم . فعلوا هذا مع كل أئمتهم ، حتى مع على نفسه ، قالوا له بعد صفين : « سر بنا يا أمير المؤمنين حيث أحببت ، فنحن حزبك وأنصارك نعادى من عاداك ، ونشايع من أناب إليك وإلى طاعتك ، فسر بنا إلى عدوك كائنا من كان ، فإنك لن تؤتى من قلة ولا ضعف ، فإن قلوب شيعتك كقلب رجل واحد فى الاجتماع على نصرتك ، والجد فى جهاد عدوك ، فأبشر يا أمير المؤمنين بالنصر ،

واشخص إلى أى الفريقين أحببت ، فإنا شيعتك التى ترجو فى طاعتك وجهاد من خالفك صالح الثواب من الله ، وتخاف من الله فى خذلانك ، والمختلف عنك شديد الوبال (١) » . ولكنه حين خرج بهم بعد ذلك لقتال معاوية أقاموا معه أياما « ثم رجعوا يتسللون ويدخلون الكوفة ، ويتلذذون بنسائهم وأبنائهم ولذاتهم حتى تركوا عليا وما معه إلا نفر من وجوه الناس يسير ، وترك العسكر خاليا (٢) » والواقع أن أهل الكوفة – كما يقول ڤلهوزن – قد سرهم انتصارهم على الخوارج ، فلم تعد بهم رغبة فى قتال أهل الشام (٣) ، ولكن « من المؤكد – كما يقول ڤلهوزن أيضا – أن أهل الكوفة وقفوا معه بقلوبهم ، ولكنهم لم يقفوا معه بكل قواهم » (٤)

ولم يغير أهل الكوفة من هذه السياسة مع أبناء على من بعده : يمنونهم بالوقوف معهم ، ثم يتخلون عنهم فى اللحظات الحاسمة . فعلوا ذلك مع الحسن ، بايعوه بالخلافة من بعد أبيه ، ولكنه لم يلبث إلا قليلا « حتى طُعِن طعنة أشوته ، فازداد لهم بغضا ، وازداد منهم ذعرا » (٥) ، وحين خرج بهم إلى المدائن لقتال معاوية لم يكد يصل إلى أسماعهم ما أشاعه الأمويون من قتل قائد جيش الحسن حتى نهبوا سرادق الحسن ، ونازعوه بساطا كان تحته ، بل فكر بعضهم فى أخذه أسيراً ، طمعا فى الغنى والشرف عند معاوية (٦) ، وصدق الحسن حين قال لهم بعد ذلك : « إنه سَخّى بنفسى عنكم ثلاث : قتلكم أبى ، وطعنكم إياى ، وانتهابكم متاعى (٧) » . ومن الغريب أنه لم يكد يبرأ من جراحته ، ويخرج إلى مسجد الكوفة ليودعهم قبل رحيله إلى المدينة ، حتى جعلوا يبكون (٨) .

(١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ١/٢٣١ ، ٢٣٢ .
(٢) ابن قتيبة : المصدر السابق / ٢٣٨ .
(٣) The Arab Kingdom and its Fall. p. 86
(٤) Ibid., p. 99
(٥) الطبرى ٢/١/٥ .
(٦) انظر الطبرى ٢/١/٢ .
(٧) الطبرى ٢/١/٣ ، وأيضا / ٩ .
(٨) الطبرى ٢/١/٩ .

وفعلوا ذلك مع الحسين بعد الحسن ، أخذت رسلهم ورسائلهم تتوالى عليه بعد موت معاوية (١) ، حتى ليذكر المؤرخون أن رسائلهم إليه كانت تملأ خرجين (٢) ، يقولون له فى إحداها : « إنه ليس علينا إمام ، فأقبل لعل الله يجمعنا بك على الحق » (٣) ويقولون له فى ثانية : « إن الناس ينتظرونك ، ولا رأى لهم فى غيرك ، فالعجل العجل (٤) » ، ويقولون له فى ثالثة : « قد اخضر الجناب ، وأينعت الثمار ، وطمت الحمام ، فإذا شئت فاقدم على جند لك مجند(٥) » . وقد رأينا من قبل كيف خدع فيهم ، فأرسل إليهم ابن عمه مسلم بن عقيل ليستجلى له حقيقة موقفهم ، وقد استجاب الكوفيون لمسلم فى حماسة عجيبة ، فبايعه منهم اثنا عشر ألفا (٦) ، وقيل ثمانية عشر ألفا (٧) ، بل تصل بهم بعض المصادر إلى ثلاثين ألفا (٨) ، ولكن لم يكد يتولى عبيد الله بن زياد أمر الكوفة حتى أخذت جموع الكوفيين الذين استجابوا لمسلم فى حماسة عجيبة ينفضون من حوله فى حماسة عجيبة أيضا ! « فجعلوا كلما أشرفوا على زقاق انسل منهم ناس (٩) » فما زالوا يتفرقون ويتصدعون حتى أمسى مسلم وما معه ثلاثون نفسا فى المسجد ، فلما رأى أنه قد أمسى وليس معه إلا أولئك النفر خرج متوجها نحو أبواب كندة ، فما بلغ الأبواب ومعه منهم عشرة ، ثم خرج من الباب واذا ليس معه إنسان ! والتفت فإذا هو لا يحس أحدا يدله على الطريق ، أو يدله على منزل ، أو يواسيه بنفسه إن عرض له عدو ، فمضى على وجهه يتلدد فى أزقة

---

(١) انظر الطبرى ٢/١/٢٣٣ - ٢٣٥ .

(٢) الطبرى ٢/١/٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(٣) الطبرى ٢/١/٢٣٤.

(٤) الطبرى ٢/١/٢٣٤.

(٥) الطبرى ٢/١/٢٣٥ .

(٦) الطبرى ٢/١/٢٢٨ ، والمسعودى : مروج الذهب ٢/٦٨.

(٧) المصدران السابقان : الطبرى / ٢٦٤ . والمسعودى / ٦٨ .

(٨) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢/٥

(٩) المصدر السابق ٢/٥ .

الكوفة لا يدرى أين يذهب (١) . هذه هى الصورة التى رسمها المؤرخون لموقف أهل الكوفة من مسلم حين جد الجد ، آثرنا أن ننقلها بنصها لأننا لا نجد أقوى منها دلالة على هذا الموقف العجيب . والنهاية بعد هذا معروفة فقد تناسى الكوفيون عهودهم للحسين ، وما بعثوه إليه من رسل ورسائل ، فلم يخرجوا للقائه،بل خرجت جموع منهم بأمر الوالى الأموى ليأسروه هو ومن معه (٢) ، والمضحك فى الأمر ، بل المبكى ، أن سائر أهل الكوفة وقفوا على أحد تلالها يبكون ويدعون الله أن ينزل على الحسين نصره (٣) . وقد صور مجمِّع بن عبد الله العائذى ، أحد الأربعة الذين خرجوا إلى الحسين ، موقف أهل الكوفة تصويرا دقيقا صادقا فى قوله له : « أما أشراف الناس فقد أعظمت رشوتهم، وملئت غرائرهم ، يستمال ودهم، ويستخلص به نصيحتهم ، فهم ألْبٌ واحد عليك ، وأما سائر الناس بعدُ فإن أفئدتهم تهوى إليك ، وسيوفهم غدا مشهورة عليك » (٤) وصدق مجمع فقد كان جميع من حضر مقتل الحسين - كما يقول المسعودى - (٥) « من أهل الكوفة خاصة ، لم يحضرهم شامى » .

وكما وقف الكوفيون من الحسين هذا الموقف ، وقفوا مثله من حفيده

---

(١) انظر الطبرى ٢/١/٢٥٨ . وانظر المسعودى : مروج الذهب ٢/٦٩، ٧٠ .

(٢) كان شبث بن ربعى ، شيخ الكوفة فى ذلك الوقت ، يقول بعد ذلك : « لا يعطى الله أهل هذا المصر خيراً أبدا ، ولا يسددهم لرشد . ألا تعجبون أنا قاتلنا مع على بن أبى طالب ومع ابنه من بعده آل أبى سفيان خمس سنين ، ثم عدونا على ابنه ، وهو خير أهل الأرض ، نقاتله مع آل معاوية وابن سمية الزانية ؟ ضلال يالك من ضلال ! ! » (الطبرى ٢/١/٣٤٤ ، ٣٤٥) .

(٣) انظر الطبرى ٢/١/٢٨٦ .

(٤) الطبرى ٢/١/٣٠٣ .

(٥) مروج الذهب ٢/٧١ - ويؤيد هذا ما قاله سليمان بن صرد زعيم التوابين بعد ذلك : « إن قتلة الحسين هم أشراف الكوفة » (الطبرى ٢/١/٥٥٦) ، وما قاله أحد التوابين ، عبد الله بن سعد بن نفيل من أن قتلة الحسين « كلهم بالكوفة » وأن منهم « رءوس الأرباع وأشراف القبائل » (المصدر السابق / ٥٤١) ولهذا جعل المختار الثقفى من أهدافه أن يأخذ بثأر الحسين من الكوفيين ، فقتل منهم ، بعد أن نجحت حركته ، مائتين وثمانية وأربعين قتيلا فى يوم واحد (المصدر نفسه ٢/٢/٦٦٠) .

زيد بن على لقد قال الكوفيون له : « إن معك مائة ألف رجل من أهل الكوفة يضربون دونك بأسيافهم » (١) وأحصى ديوانه منهم خمسة عشر ألفا بايعوه على النصرة (٢) ، ثم حين جد الجد ، وحلت الليلة التى اتفقوا على الخروج فيها ، هبط العدد إلى مائتى رجل وثمانية عشر رجلا (٣) .

ووقفوا أيضا هذا الموقف مع عبد الله بن معاوية . قالوا له: «ادع إلى نفسك فبنو هاشم أولى بالأمر من بنى مروان (٤) » وجاءوا إلى حيث كان يقيم فأخرجوه وأدخلوه القصر ، وبايعوه ، « وأقام بالكوفة أياما يبايعه الناس ، وأتته البيعة من المدائن وفم النيل ، واجتمع إليه الناس » (٥) ، ولكن حين جد الجد ، وبلغ القتال ذروته ، وخرج عبد الله بن عمر والى الأمويين على العراق لقتاله ، نظر « فإذا الأرض بيضاء من أصحاب ابن معاوية » (٦) ، فقد غدر به قائد جنده الذى كان على اتفاق سابق مع ابن عمر ، فانهزم ، وانهزم الناس ، فلم يبق معه أحد (٧) .

هكذا كان الجانب العملى من عقيدة أهل الكوفة الشيعية ، وهكذا كانت تصرفاتهم مع أئمتهم موسومة كلها بطابع التقلب والتذبذب والتردد والتخاذل . ويروى لنا الطبرى حديثا لداود بن على ، ابن عم زيد بن على ، يحدثه به ، ويلخص فيه هذا الجانب العملى من حياة أهل الكوفة ، وينصحه فيه بعدم الوثوق بهم : « يابن عم إن هؤلاء يغرّونك من نفسك ، أليس قد خذلوا من كان أعز عليهم منك ، جدك على بن أبى طالب حتى قتل ، والحسن من بعده ، بايعوه ثم وثبوا عليه فانتزعوا رداءه من عنقه ، وانتهبوا فسطاطه ، وجرحوه ؟ أوليس قد أخرجوا جدك الحسين ، وحلفوا له بأوكد

(١) انظر الطبرى ٢/٣/١٦٧٧ .
(٢) الطبرى٢/٣/١٦٨٥ .
(٣) الطبرى ٢/٣/١٧٠٢ ، ١٧٠٣ .
(٤) الطبرى٢/٣/١٨٨٠ .
(٥) انظر الطبرى ٢/٣/١٨٨٣ .
(٦) الطبرى ٢/٣/١٨٨٦ .
(٧) الطبرى ٢/٣/١٨٨٠ . والأغانى ١١/٧٤ (بولاق) . وانظر أيضا :
Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 384—385.

الأيمان ، ثم خذلوه وأسلموه ، ثم لم يرضوا بذلك حتى قتلوه ؟ » (١) .

وليس من شك فى أن داود بن على كان يفهم نفسية أهل الكوفة فهماً واقعيا صحيحا لا أثر فيه للعاطفة الخداعة .

ولم يكن داود بن على وحده الذى يرى هذا الرأى فى أهل الكوفة ، وإنما الظاهر أن هذا الرأى كان رأى كثير غيره من المعاصرين له ، والسابقين له أيضا . فمع أن على بن أبى طالب كان يحب الكوفة ، وينظر إلى الكوفيين على أنهم أنصاره وأعوانه وجنده المخلصون ، فإنه ضاق بهم ذرعا فى أخريات أيامه ، وأخذ يشكو منهم ويصفهم بأنهم « أسود رواعة وثعالب رواغة » وأنهم ناس مجتمعة أبدانهم ، مختلفة أهواؤهم ، وأن من فاز بهم فاز بالسهم الأخيب ، وأنه أصبح لا يطمع فى نصرتهم ولا يصدق قولهم (٢) لأنهم كما قال لهم فى خطبة أخرى : « إن أهملتم خضتم ، وإن حوربتم خرتم ، وإن اجتمع الناس على إمام طعنتم ، وإن جئتم إلى مشاقة نكصتم » (٣) .

وعند ما اعتزم الحسين الخروج إلى الكوفة كثر حديث الناصحين له عن هذا الجانب من شخصيتها السياسية (٤) ، وقد قال له الفرزدق الشاعر حين قابله فى الطريق إليها : « قلوب الناس معك ، وسيوفهم مع بنى أمية (٥) » وهى عبارة تصور طبيعة الشخصية الكوفية تصويراً قوياً ، وقد أيدتها الأحداث التى وقعت بعد ذلك ، كما رأينا من قبل . وقد قال الحسين نفسه فى النهاية ، عندما اقترب من الكوفة وأدرك أن أهلها نقضوا عهدهم وخلعوا بيعته من أعناقهم : « لعمرى ما هى لكم بنكر ، لقد فعلتموها بأبى وأخى وابن عمى مسلم ، والمغرور من اغتر بكم » (٦) .

---

(١) الطبرى ١٦٧٩/٣/٢ - ويقول ابن عبد ربه : العقد الفريد ٢٤٩/٦ « ومما نقم على أهل الكوفة أنهم أغدر الناس ، طعنوا الحسن بن على ، وانتهبوا عسكره ، وخذلوا الحسين بن على بعد أن استدعوه حتى قتل ... وخذلوا زيد بن على » .

(٢) انظر خطبته فيهم بعد النهراون فى ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ٢٣٨/١ - ٢٤٥ .

(٣) انظر الطبرى ١٦٨١/٣/٢ ، ١٦٨٢ .

(٤) انظر المسعودى : مروج الذهب ٦٨/٢ ، ٦٩ . والطبرى ٢٧٢/١/٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٥) انظر الطبرى ٢٧٧/١/٢ ، وانظر رواية أخرى فى ٢٧٨ .

(٦) انظر الطبرى ٣٠٠/١/٢ .

ولما أرادت سكينة بنت الحسين الرحيل من الكوفة إلى المدينة بعد قتل زوجها مصعب بن الزبير حف بها أهل الكوفة ، وقالوا : أحسن الله صحابتك يا ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالت : لا جزاكم الله خيراً من قوم ، ولا أحسن الخلافة عليكم ، قتلتم أبى وجدى وأخى وعمى وزوجى ، أيتمتمونى صغيرة وأيتمتمونى كبيرة »(١) .

وقد كان من نتيجة سيطرة هذه الفكرة على الأذهان أن اشتهر أهل الكوفة عند القدماء والمحدثين بالغدر والنفاق ، ووصف الحجاج لهم بذلك مشهور معروف ، فهم عنده أهل الشقاق والنفاق ، ومساوئ الأخلاق ، وبنو اللكيعة ، وعبيد العصا ، وأولاد الإماء والفقع بالقرقر(٢) . ومن قبل الحجاج وصفهم المختار — وهو الخبير بنفسيتهم — لابن الزبير حين سأله عنهم بأنهم « لسلطانهم فى العلانية أولياء ، وفى السر أعداء » ، وعلق ابن الزبير على هذا بأن « هذه صفة عبيد السوء ، إذا رأوا أربابهم خدموهم وأطاعوهم ، فإذا غابوا عنهم شتموهم ولعنوهم (٣) » . ومن بعد المختار وصفهم عبد الله بن حسن لابن عمه زيد بن على حين اعتزم الخروج بالكوفة بأنهم « نفخ العلانية ، خور السريرة ، هرج فى الرخاء ، جزع فى اللقاء ، تقدمهم ألسنتهم ، ولا تشايعهم قلوبهم(٤) » . واستقرت الفكرة فى أذهان الباحثين المحدثين ، ففلهوزن يرى أنهم متقلبون مترددون (٥) ، وأنهم لم يألفوا النظام أو الطاعة ، وأن الإخلاص السياسى والعسكرى لم يكن معروفاً لهم على الإطلاق (٦) ، وفان فلوتن يرى أن إخلاصهم لآل البيت لم يكن بريئاً من جهات كثيرة (٧) ، وأنهم كانوا متقلبين مجبولين على الشقاق

---

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٦/٢٥٠ .

(٢) انظر خطبته هذه فى الجاحظ : البيان والتبيين ٢/١٣٧ ، ١٣٨ ، وفى الطبرى ٢/٢/٨٦٨ .

(٣) انظر الطبرى ٢/١/٥٢٥ .

(٤) انظر الطبرى ٢/٣/١٦٨١ .

(٥) The Arab Kingdom and its Fall, p. 117

(٦) Ibid., p. 195

(٧) السيادة العربية / ٧٤ .

والنفاق (١) . وزترشتين يرى أن من صفاتهم المميزة البارزة الهوائية والتقلب ونقص الثقة بأنفسهم (٢) .

وإذن فما الحكم الذى نستطيع أن نصدره على الشخصية الكوفية من حيث اتصالها بالعقيدة الشيعية ؟

لقد كان من الممكن أن نؤثر الراحة فنذهب مع القدماء والمحدثين إلى أنهم كانوا أهل غدر ونفاق وتقلب وهوائية ، ولكننا — فى الواقع — نشعر بشىء كبير من التردد فى قبول هذا الحكم عليهم ، وهو تردد يجعلنا نرى فى هذه الراحة — لو آثرناها — لوناً من التعب .

لقد قلنا منذ قليل إن أهل الكوفة — من الناحية النظرية — كانوا شيعة ، لا شك فى ذلك ، وإنهم ربطوا حياتهم بعلى وبنيه ، وأقاموا مستقبلهم على أساس من هذه العقيدة الشيعية ، ولا يمكن أبدا أن يتسرب إلينا الشك فى أنهم كانوا مؤمنين بهذه العقيدة إيماناً ملأ عليهم نفوسهم ، ولكنهم — من الناحية العملية — لم يستطيعوا أن يضعوا عقيدتهم النظرية موضع التنفيذ ، وإنما ظلوا يدورون فى دائرة نظرية لا تنتهى بهم إلى وضع عملى ثابت مستقر ، وإنما تنتهى بهم دائماً إلى حيث بدءوا : يسخطون على الوضع السياسى القائم ويتمنون تغييره ، ويتمنون أن يتولاه أحد أبناء على ، ويمعنون فى التفاؤل ، ويبالغون فى الأمانى ، حتى إذا ما جد الجد صدمهم الواقع المر الذى كان دائماً ضدهم ، فأعادهم إلى حيث بدءوا ليدوروا دورتهم السابقة : يسخطون ويتمنون ، ويبالغون فى الأمانى ، ثم يصدمون بالواقع ، وهكذا تدور بهم الحياة . ولكن هذا كله لم يكن عن غدر أو تقلب أو هوائية ، وإنما كان بسبب تلك الظروف السياسية التى كانوا يمرون بها ، وهى ظروف كانت تجعل واقع الحياة أمامهم واقعا مرا تجرى الرياح فيه دائما بما لا تشتهى السفن ، كما يقول المتنبى شاعرهم العظيم .

لقد عاش أهل الكوفة — على الأقل طوال الفترة التى ندرسها —

---

(١) السيادة العربية / ٧٥ .

(٢) The Ency. of Islam. art. «al-Kufa»

تحت نيران حكم يوشك أن يكون « دكتاتوريا » . فقد كانت الدولة تنظر إليهم على أنهم الحزب المعارض لسياستها ، الخارج على نظامها السياسى . وظلوا كذلك طوال العصر الأموى ، وفترة كبيرة من صدر الدولة العباسية . وقد رأينا كيف كانت الدولة الأموية تعاملهم بمنتهى القسوة والعنف ، وكيف رمتهم بأقسى ولاتها ، وأعنفهم ، وأمرهم عودا ، وأصلبهم مكسرا ، لأنهم — فى رأيها — طالما أوضعوا فى الفتن ، واضطجعوا فى مراقد الضلال ، وكيف اتخذت معهم سياسة « انتضاء السيف » حتى تقيم أودهم وتذل صعبهم . ورأينا أيضا كيف كان العباسيون ينظرون إليهم نظرة ملؤها الشك والريبة ، وكيف وضعوا مدينتهم تحت رقابة عسكرية صارمة ، أثارت فى نفوسهم الفزع ، وملأت قلوبهم بالرعب . ومن هنا كانت حياة أهل الكوفة السياسية حياة ضيقة ، كمت فيها أفواههم ، وقيدت أيديهم ، فلم يعودوا يتنفسون إلا بصعوبة ومشقة ، فلم يكن من اليسير عليهم — وهم تحت نيران هذا الحكم الدكتاتورى — أن يفعلوا شيئا عمليا من أجل عقيدتهم النظرية ، أو أن يضعوا هذه العقيدة موضع التنفيذ .

وقد اتبعت الدولة الأموية مع أهل الكوفة تلك السياسة المعروفة فى عصرنا الحديث بسياسة « فَرِّق تَسُد » ، فاستطاعت أن تستميل إليها طبقة الأشراف ، أو الطبقة الارستقراطية عن طريق الرشوة بالمال ، والإغراء بالجاه والنفوذ ، فأغدقت عليهم المال والأمانى ، واستطاعت أن تشترى ضمائرهم ، وأن تضمن تأييدهم لها ، أو — على الأقل — عدم معارضتهم ، وقد رأينا — منذ قليل — أن مُجَمِّع بن عبد الله العائذى أشار إلى هذا فى حديثه إلى الحسين حيث قال : « أما أشراف الناس فقد أُعْظِمت رشوتهم ، وملئت غرائرهم ، يُستمال ودهم ، ويُستخلَص به نصيحتهم » . هكذا وضعت الدولة الأموية « قيود الذهب » فى أيدى هؤلاء الأشراف ، واستطاعت بذلك أن تحدث هذه الفرقة وهذا الانقسام فى المجتمع الكوفى .

أما سائر أفراد الشعب الكوفى فقد وضعت فى أيديهم « قيود الحديد » وشهرت فى وجوههم سيوفها ، وصبت عليهم سياط عذابها ، وقَلَّمت

أظفارهم ، ونزعت أنيابهم ، مستعينة بتلك المجموعة من شياطينها أمثال زياد والحجاج وعبيد الله بن زياد ويوسف بن عمر ، فتركتهم لا حول لهم ولا قوة . وإذا كانت غرائر الأشراف قد ملئت مالاً – كما يقول مجمع – فإن سرائر الشعب قد ملئت خوفا وفزعا ورعبا . وبين أيدينا وثيقة كبيرة الأهمية تؤيدنا فيما نذهب إليه ، وهى رسالة بعث بها الخليفة هشام بن عبد الملك إلى واليه على الكوفة يوسف بن عمر فى أمر زيد بن على ، يرسم له فيها السياسة المثلى لمعاملة أهل الكوفة ، فينصحه بأن يفرق فى المعاملة بين الأشراف والأوساط والرعاع : أما الأشراف فليدعُهُم إليه وليستملهم إلى جانبه بكل الوسائل الممكنة ، وأما الرعاع فليبادهم بالوعيد ، وليعضضهم بسوطه ، وليجرد فيهم سيفه ، ثم يقول له «وأخف الأشراف قبل الأوساط ، والأوساط قبل السفلة (١) » . وليس من اليسير أن نتصور الشعب الكوفى تحت نيران هذا « الحكم الدكتاتورى » يستطيع أن يقوم بعمل إيجابى مضمون العواقب . ومن هنا كان الشعب الكوفى يحاول دائما ألا يدع أية فرصة تسنح له للقيام بهذا الدور الإيجابى دون أن يشارك فيها ، أو – على الأقل – دون أن يفكر فى المشاركة فيها . ولهذا نراهم يشاركون مشاركة إيجابية فعالة فى ثورة المختار ، وثورة ابن الأشعث . أما حين تكون هذه الفرصة ضيقة ميئوسا منها ، أو حين تكون الظروف السياسية من القسوة بحيث تعجزهم عن العمل ، فقد كانوا يكتفون بالمشاركة الوجدانية العاطفية دون أن يجرؤوا على القيام بعمل إيجابى ، ولم يكن هذا بطبيعة الحال يمنعهم من التفكير فى القيام بهذا العمل الإيجابى . ولكن حين يجد الجد ، ويرون أن التيار قد انقلب ضدهم ، والسفينة قد أصبحت مهددة بالغرق ، فإنهم كانوا يمدون أشرعتها للريح لتعود أدراجها إلى شاطىء النجاة ، مؤثرة السلامة على الانتحار ، وهذا هو الذى فهمه القدماء والمحدثون على أنه غدر ونفاق وهوائية ، وهو عندى ليس أكثر من فقدان روح التضحية والفدائية فى نفوس الشعب الكوفى . يؤيد هذا بصورة قاطعة موقفهم من

---

(١) انظر هذه الوثيقة المهمة فى الطبرى ٢/٣/١٦٨٢ – ١٦٨٥ .

الحسين ، فقد انضمت جموعهم — كما رأينا — إلى مسلم بن عقيل بصورة جارفة ، ثم عادت فانقطعت عنه بصورة عجيبة ، وفهم الناس هذا على أنه غدر منهم ، ولكن لو كشفنا الستار عن حقيقة الموقف السياسى فى الكوفة فى ذلك الوقت ، وسلطنا على المسرح هذه الأضواء التى أوقدناها فى جوانب الشخصية الكوفية ، لاتضح لنا أن جموع الكوفيين لم تنضم إلى مسلم بهذه الصورة الجارفة إلا لأن والى الكوفة فى ذلك الوقت ، وهو النعمان بن بشير ، كان واليا ضعيفا ، فقد كان — كما رأينا من قبل — حليما ناسكا يحب العافية ، فظن الكوفيون أن الفرصة قد حانت لإعادة الأمر إلى آل البيت ، ولكن حين عزل يزيد النعمان بن بشير عن الكوفة ، وولى مكانه شيطانا من شياطين بنى أمية ، عبيد الله بن زياد ، أدرك الكوفيون أن الفرصة أفلتت منهم ، وأن العاقبة لم تعد مضمونة ، فأخذت جموعهم تنفض من حول مسلم ، ولم يخرجوا للقاء الحسين كما وعدوه ، وإنما وقفوا على التل يبكون .

وزاد من اتجاه الشخصية الكوفية هذا الاتجاه أن أهل الكوفة كانوا — فيما يبدو — يفتقدون زعيماً قوياً يأخذ بأيديهم إلى النصر المحقق ، ولا يوردهم موارد التهلكة ، وقد قال أحدهم للمختار حين سأله عن الناس بالكوفة : « هم كغنم ضل راعيها »(١) ولهذا نلاحظ أن أهل الكوفة حين كانوا يجدون هذا الزعيم المفتقد لا يترددون فى الانضمام إليه ، والعمل معه عملاً إيجابياً . فعلوا ذلك مع المختار ، وفعلوه مع ابن الأشعث . وقد عرف فيهم المختار هذه الناحية فاستغلها ، فقد قال ردا على الرجل الذى وصفهم له بأنهم كغنم ضل راعيها : « أنا الذى أحسن رعايتها ، وأبلغ نهايتها »(٢) . والذى يبدو أن أهل الكوفة لم يجدوا فى أبناء على راعيا يحسن رعايتهم ويبلغ نهايتهم ، أو لعل الأدق أن نقول إن أبناء على لم يستطيعوا أن يكونوا رعاة يحسنون السياسة ، ويدبرون لها ، حتى يضمنوا لهم ولأنصارهم النصر المحقق وإنما كانوا — فى مجموعهم — كعلى بن أبى طالب رجال دين ، شجعانا ، أبطالاً ، يجيدون فنون القتال ، ولكنهم لا يجيدون فنون السياسة ، فكانت

---

(١) الطبرى ٢/١/٥٣١ ، ٥٣٢ .

(٢) الطبرى ٢/١/٥٣٢ .

ثوراتهم التى أشعلوها ضد الأمويين أشبه ما تكون بمغامرات الفدائيين الانتحارية .

* * *

والجانب الثالث من جوانب الشخصية الكوفية هو أن الكوفة مدينة الثورة . وقد رأينا كيف بدأت مراجل الثورة فى الغليان منذ أن قامت الدولة الأموية ، وكيف أن هذه المراجل لم تكف عن غليانها طوال العصر الأموى ، وكيف أنها لم تكن تهدأ إلا ليشتد غليانها مرة أخرى ، وذلك لأن الجذوة المشتعلة تحت هذه المراجل لم تخبُ على الإطلاق ، وإنما كانت تكمن تحت الرماد ، حتى إذا ما عصفت الريح تكشّف هذا الرماد ، وتوقدت الجذوة ، وأخذت المراجل فى الغليان .

ومر بنا أن هذه الثورات كانت موجهة ضد الحكم الأموى الذى كان ينظر إليه أهل الكوفة على أنه حكم غير شرعى ، توصل إليه أصحابه لا عن طريق الحق ، وإنما ظلما واغتصابا من أصحابه الشرعيين ، وكانت هذه الثورات فى مجموعها تهدف إلى إعادة الحكم إلى أصحابه الشرعيين وهم فى نظر أهل الكوفة آل البيت من أبناء على ، وإن كنا نلاحظ أن بعض هذه الثورات اشتعلت بسبب عسف الولاة الأمويين أحيانا ، وبسبب إرهاق الحكومة للشعب بما كانت تفرضه عليه من ضرائب باهظة أحياناً أخرى ، وقد مر بنا ذلك الدور الخطير الذى قام به الموالى فى هذه الثورات ، محاولين بذلك أن يتخلصوا من اضطهاد الأمويين لهم سواء من الناحية الاجتماعية أو من الناحية الاقتصادية .

ولكن هذه الثورات كانت تشترك جميعا فى أنها أخذت صورة صراع بين أهل الكوفة وأهل الشام ، أو — بتعبير آخر — بين خلفاء المناذرة وخلفاء الغساسنة ، فقد كانت صورة الصراع القديم بين المناذرة والغساسنة ماتزال ماثلة فى الأذهان ، وكأنما كان أهل الكوفة وأهل الشام يرون أن هذا الصراع الجديد امتداد لما كان بينهم من صراع قديم .

وعلى الرغم من هذا كله فإن هذه الثورات جميعا لم تحقق أهدافها

البعيدة التى كانت تتركز فى ضرورة قلب نظام الحكم الأموى . ومن الواضح أننا نستطيع أن نرد ذلك إلى ما سبق أن قررناه من أن الظروف السياسية التى كان أهل الكوفة يمرون بها كانت كلها ضدهم ، وأنهم كانوا يحكمون حكما دكتاتوريا صارما لم يهيء لهم الظروف الملائمة ليقوموا بعمل إيجابى فى نصرة كثير من زعمائهم ، وأن الولاة الذين عينتهم الحكومة عليهم كانوا - فى مجموعهم — من طراز خاص يمتاز بالقسوة والعنف والصرامة ، لا يبالون بشىء فى سبيل إعادة النظام إلى هذه المنطقة المضطربة الثائرة من مناطق الدولة الإسلامية . وقد استطاع هؤلاء الولاة فعلاً أن يقضوا على كل مقاومة عملية قام بها أهل الكوفة .

ورأينا بعد ذلك أن الانقلاب العباسى — على الرغم من أنه حقق لأهل الكوفة أهدافهم حين قلب نظام الحكم الأموى — لم يحقق للكوفة انسجامها السياسى المنتظر مع الحكومة العباسية ، وإنما عاد أهل الكوفة — بعد فترة قصيرة — إلى سخطهم القديم على الدولة الجديدة ، وذلك لأن الحكم العباسى لم يكن أقل جورا وعسفا من الحكم الأموى . ولكن الكوفة لم تعد إلى ما كانت عليه أثناء العصر الأموى من الثورة الدائمة المتصلة ، وإنما كانت — كما قلنا — أشبه شىء بالطائر الحبيس ، وذلك لأن الحكومة العباسية وضعت الكوفة تحت رقابة صارمة ، وفرضت عليها نوعا من « الحكم العرفى » حال بين الطائر الحبيس وبين الانطلاق ، ولكن الكوفة ظلت — على الرغم من ذلك — « وطن الثورة الروحى » الذى تهوى إليه أفئدة الثائرين فى أقطار الدولة العباسية المختلفة .

ومن الواضح أن هذا الجانب الثورى من جوانب الشخصية الكوفية كان نتيجة طبيعية للجانبين السابقين : الجانب العسكرى ، والجانب الشيعى . فلم تكن هذه المدينة العسكرية التى طُبِعَت شخصيتها باللون العسكرى ، والتى آمن أهلها بأنهم أصحاب هذه الدولةَ الإسلامية العريضة الذين شاركو فى بنائها ، بل الذين شاركوا المشاركة الأساسية فى بنائها ، بالمدينة التى يرضى أهلها بأن تكون أمور هذه الدولة فى غير أيدى أصحابها الشرعيين ، وهم —

عندهم — آل البيت من أبناء على الذين كانوا يدينون لهم بالطاعة ، وتنطوى نفوسهم لهم على حب عميق ، وإن تكن الظروف السياسية التى كانوا يمرون بها قد حالت بينهم وبين إظهار هذه الطاعة وهذا الحب فى صورة عملية ، تؤتى ثمرتها المرجوة ، وهى إعادة الحكم إلى أصحابه الشرعيين .

الفصل الثانى

الحياة الاجتماعية

(١) تكوين الكوفة الاجتماعى .

(٢) طبقات الكوفة الاجتماعية .

(٣) شخصية الكوفة الاجتماعية .

(١)

تكوين الكوفة الاجتماعى :

حين نأخذ فى دراسة الحياة الاجتماعية فى الكوفة فإن أول ما يجب أن نقف عنده هو تلك الأجناس التى شاركت فى تكوينها الاجتماعى .

ما العناصر التى شاركت فى التكوين الاجتماعى للكوفة ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب منا أن نضع بين يديه حقيقتين : إحداهما تاريخية ، والأخرى جغرافية ، لنتبين فى ضوئهما معالم الطريق الذى نسلكه .

أما الأولى فهى أن هذه المدينة قد أنشئت إنشاءً ، ولم ينزلها الجيش العربى — حين نزل تلك المنطقة التى أسست فيها — مدينةً عامرة آهلة بالسكان ، كما كانت الحال حين نزل مدن الشام أو فارس أو مصر ، وإنما نزل منطقة رملية مستديرة تخالط الحصباء رمالها الحمر ، ومنها اشتقت اسمها فى بعض الآراء[١] . أما تلك الرواية التى تذهب إليها الأخبار الفارسية من أن هذه المنطقة كانت بها مدينة قديمة بناها الملك الفارسى القديم « هوشنك بيشداذ الملك » وهو ملك يتردد ذكره فى الأساطير الفارسية القديمة (٢) ، وأن هذه المدينة كانت قد خربت مع الزمان ، حتى جاء سعد بن أبى وقاص ، فقام بتجديدها ، وأنشأ على أطلالها الكوفة ، فإنها رواية لا يعلق عليها الباحثون المحدثون أهمية كبيرة[٣] ، وإنما كل ما يمكن أن نقبله هو تلك الرواية التى يذكرها المؤرخون

---

(١) ياقوت : معجم البلدان ٧/٢٩٦ . والطبرى ١/٥/٢٤٢٠ ، وأيضا / ٢٤٨٣ وانظر أيضا القاموس المحيط — مادة (الكوفة) .

(٢) انظر الأساطير التى تدور حول هذا الملك القديم فى : الطبرى ١/١ / ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٠ — ١٧٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ويذكر اسمه أحيانا « أوشهنج » وأحيانا « أوشهنق »

(٣) Zetterstéen: The Ency. of Islam, art. "al-Kufa"

العرب وهى أن هذه المنطقة كانت بها — عندما نزلها رواد الجيش العربى — ثلاثة أديرة : دير حُرْقة ، ودير أم عمرو ، ودير سلسلة ، وخصّاص خلال ذلك (١) .

والذى نريد أن نصل إليه من هذه الحقيقة التاريخية هو أن العرب حين نزلوا هذه المنطقة ليؤسسوا فيها مدينتهم أو — بتعبير أدق — معسكرهم ، إنما نزلوا منطقة عذراء غير مأهولة بالسكان . فكانوا هم العنصر المؤسس لهذه المدينة ، والجنس الأول فى تكوينها ، ولم يكونوا عنصراً وافداً ، أو جنساً ثانياً ، كما كانت الحال فى مدن الشام وفارس ومصر .

وأما الحقيقة الأخرى فهى أن الكوفة قامت على حدود العراق ، على بعد بضعة أميال شمالى الحيرة (٢) ، ذلك الثغر من ثغور البادية الذى كان معسكراً ثابتاً للرؤساء اللخميين تحت السيطرة الفارسية (٣) ، فى منطقة يذكر عنها المؤرخون أنها كانت محطاً للقوافل التجارية ، ومركزاً للتبادل التجارى بين عمال الفرس من ناحية ، وبين كبار أصحاب الإبل من البدو من ناحية أخرى (٤) . فمن الطبيعى أن تكون هذه المدينة الناشئة التى قامت بين البادية العربية والمدن الفارسية مركزاً نشطاً تلتقى فيه التيارات الفارسية المتحضرة الوافدة من المدن الفارسية بالتيارات العربية البدوية الخارجة من أعماق الصحراء ، وخصوصاً أن طبيعة المهمة التى أنشئت الكوفة من أجلها ، وهى مهمة عسكرية — كما رأينا من قبل — تقتضى أن تزداد هذه التيارات المتعارضة المتدافعة نشاطاً وقوة ، بحكم مايتصل بهذه المهمة من اشتباكات ومصادمات ، وما يترتب عليها من سبى وأسر ، ثم ما ينتهى إليه الأمر فى النهاية من صلات الحلف والمصاهرة ونحو ذلك .

والذى نريد أن نصل إليه من هذه الحقيقة الجغرافية هو أن هؤلاء العرب

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٤٨٣ ، ٢٤٨٤ . وابن الأثير ٢/٤١١ .

(٢) على بعد ثلاثة أميال عربية (The Ency. of Islam, art. al-Hira)

أو على بعد أربعة (Creswell: Early Muslim Architecture, I, 401)

(٣) Fr. Buhl: The Ency. of Islam, art. "al-Hira"

(٤) ماسينيون : خطط الكوفة / ٦ .

الذين كانوا العنصر المؤسس لهذه المدينة ، والجنس الأول فى تكوينها ، لم يكونوا بمعزل عن هذه التيارات الفارسية الوافدة عليهم من المدن الفارسية .

ومعنى هذا أن هناك عنصرين أساسيين اشتركا فى التكوين الجنسى للكوفة : العنصر العربى المؤسس ، والعنصر الفارسى الوافد .

وهنا نصل إلى سؤال آخر : ما طبيعة هذا العنصر العربى الذى قام بتأسيس الكوفة ؟

من الواضح أن هذا العنصر لم يكن فى أول الأمر سوى ذلك الجيش العربى الذى انطلق من أرجاء الصحراء العربية إلى العراق وفارس . ونحن لا نقصد بالطبع طبقة الرجال المقاتلين فحسب ، وإنما نقصد هذه الطبقة ومن كان معها من نساء وذرارى ، فقد كان الجيش العربى فى فتوح السواد يضم إلى الرجال المقاتلين نساءهم وذراريهم أيضا (١) . وكان هذا الجيش مؤلفاً من قبائل متعددة ، فقد كان عمر أمر سعد بن أبى وقاص حين بعثه إلى فارس «ألا يمر بماء من المياه بذى قوة ونجدة ورئاسة إلا أشخصه ، فإن أبى انتخبه(٢) » وقد رأينا فى التمهيد أن الجيش العربى الذى نزل الكوفة كان يضم قبائل بعضها يمنى ، وبعضها نزارى ، ولكن الشىء الذى يقرره المؤرخون هو أن الكتلة اليمنية كانت أكثر عددا من الكتلة النزارية ، ويحدثنا الشعبى أن أهل اليمن كانوا أثنى عشر ألفا ، وأن نزارا كانت ثمانية آلاف(٣) ، ويذكر زترشتين أن عرب الكوفة كانوا من قبائل متعددة ، وبخاصة من بدو الجزيرة الجنوبيين(٤) ويلاحظ فلهوزن أن القبائل اليمنية المشهورة : مذحج وهمدان وكندة هى التى

---

(١) الطبرى ١/٤/٢٢١٨ ، وأيضا ١/ ٥/٢٣٦٢ ، ٢٣٦٣ . وياقوت : معجم البلدان ٧/٢٩٧ . وجرجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى ١/١٥٠ .

(٢) الطبرى ١/٥/ ٢٢٦١ .

(٣) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٦ . وياقوت : معجم البلدان ٧ / ٢٩٧ . ولاحظ عبارة الشعبى اليمنى فى المصدر الأول ٢٧٦ ، ٢٧٧ التى يقول فيها : «ألا ترى أنا أكثر أهل الكوفة » .

(٤) The Ency. of Islam, art. "al-Kufa"

كانت لها السادة والسيطرة فى الكوفة (١) ، ويقدم لنا ماسينيون ثبتا بالقبائل العربية التى نزلت الكوفة عند تأسيسها ، فيلاحظ أنها كانت تضم — إلى جانب القرشيين سكان الحجاز المتحضرين — عناصر شديدة البداوة من سكان الخيام وبيوت الشعر وأصحاب الإبل من بنى دارم التميميين ، وجيرانهم اليمنيين القدماء من طيء ، وعناصر نصف رحالة من ربيعة وأسد من الغرب والشمال الغربى ، وبكر من الشرق والجنوب الشرقى ، وعبد القيس الذين جاءوا من هجر من الجنوب الشرقى ، ثم عناصر متحضرة من القبائل العربية الجنوبية الأصلية الذين نزحوا من اليمن وحضرموت ، وهؤلاء كانوا قسمين : عناصر نصف متحضرة من كندة وبجيلة ، وعناصر متحضرة تماما من سكان المدن والقرى اليمنية من مذحج وحمير وهمدان (٢) . ويرى أن هذه العناصر اليمنية المتحضرة من سكان جنوبى الجزيرة العربية أهل المدن والقرى كانوا سببا فى تحضر العنصر العربى فى الكوفة (٣) .

وإذن نستطيع أن نقول إن هذا العنصر العربى الذى قام بتأسيس الكوفة كان مزيجا من عناصر يمنية وعناصر نزارية ، ولكن العناصر اليمنية كانت أكثر عددا وأكثر حضارة ، ومن هنا كان تأثيرها فى حياة الكوفة أشد وأعمق .

على أنه يجب أن نلاحظ أن انتقال العرب إلى الكوفة لم يكن أمراً مفروضا ، وإنما كان أمراً اختياريا ، فقد ترك سعد لجنوده حرية الاختيار بين البقاء فى المدائن أو الانتقال إلى الكوفة ، ويحفظ لنا الطبرى كتابا من سعد إلى عمر عقب نزوله الكوفة يقول فيه : « إنى قد نزلت بكوفة منزلا بين الحيرة والفرات ، بريا بحريا ، ينبت الحلى والنصى ، وخيرت المسلمين بالمدائن ، فمن أعجبه المقام فيها تركته فيها كالمسلحة (٤) .

---

(١) The Arab Kingdom and its Fall, p. 398

وانظر فى الطبرى ٨١٤/٢/٢ قول عبد الملك بن مروان بعد دخوله الكوفة عندما جاءته مذحج وهمدان : « ماأرى لأحد مع هؤلاء بالكوفة شيئا » .

(٢) انظر خطط الكوفة /١٢ ، ١٣ .

(٣) خطط الكوفة / ١٣ .

(٤) الطبرى ٢٤٨٦/٥/١ ، ٢٤٨٧ .

وإلى جانب هؤلاء العرب المسلمين الذين نزلوا الكوفة ، وشاركوا فى تكوينها الاجتماعى ، وجدت عناصر أخرى عربية ولكنها نصرانية . وكانت هذه العناصر العربية النصرانية تتألف من مجموعتين : نصارى تغلب ، ونصارى نجران .

أما نصارى تغلب فقد نزلوا الكوفة منذ وقت مبكر ، وعلى وجه التحديد نزلوها مع سعد عند اختطاطها . ومن المعروف أن هذه القبيلة العربية النصرانية التى كانت تنزل الجزيرة ، والتى يصفها المؤرخون بأنه كان فيها « عز وامتناع » (١) ، قد استعصت على الإسلام ، بل لقد رفض أبناؤها دفع الجزية حتى اضطر عمر فى النهاية إلى أن يعاملهم معاملة خاصة فجعل جزيتهم مثل صدقة المسلم (٢) ، فعند ما تم للمسلمين فتح تكريت والحصنين فى شمالى الجزيرة فى السنة السابعة عشرة قدمت بذلك الوفود على عمر وفيهم جماعة من بنى تغلب ، « فعاقدوا عمر على بنى تغلب ، فعقد لهم على أن من أسلم منهم فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم ، ومن أبى فعليه الجزاء ، وإنما الإجبار من العرب على من كان فى جزيرة العرب ، فقالوا : إذن يهربون وينقطعون فيصيرون عجماً ، فأمرّ أجملُ الصدقةُ ، فقال : ليس إلا الجزاء ، فقالوا : تجعل جزيتهم مثل صدقة المسلم فهو مجهودهم ، ففعل على ألا ينصروا وليدا ممن أسلم آباؤهم ، فقالوا : لك ذلك ، فهاجر هؤلاء التغلبيون ومن أطاعهم من النمريين والإياديين إلى سعد بالمدائن وخطوا معه بعدُ بالكوفة ، وأقام من أقام فى بلاده على ما أخذوا لهم على عمر مسلمهم وذميهم (٣) » .

وهكذا استقرت هذه الجماعة العربية النصرانية من بنى تغلب فى الكوفة منذ تأسيسها ، وخطوا مع سعد فيها خطة لهم .

وأما نصارى نجران فقد نزلوا الكوفة فى خلافة عمر أيضًا ، واستقروا فى ناحية منها ، فسميت « النجرانية » وذلك أن رسول الله صلى الله

(١) الطبرى ٢٥١٠/٥/١ .

(٢) الطبرى ٢٤٨٢/٥/١ ، وأيضا / ٢٥٠٩ - ٢٥١١ .

(٣) الطبرى ٢٤٨١/٥/١ ، ٢٤٨٢ .

عليه وسلم كان قد كتب عهدا لهم ، ثم لما جاء أبو بكر كتب لهم كتاباً على نحو كتاب رسول الله ، فلما تولى عمر الخلافة أصابوا الربا ، وكثروا ، فقد بلغ عددهم فى بعض الروايات أربعين ألفا ، فخافهم على الإسلام فأجلاهم ، واشترى عقاراتهم وأموالهم ، فنزل بعضهم الشام ، ونزل بعضهم «النجرانية» بناحية الكوفة (١) .

وهكذا استقرت أيضاً هذه الجماعة العربية النصرانية بالكوفة ، ونزلوا ناحية خاصة بهم سميت باسمهم .

وإذن نستطيع أن نقول إن العنصر العربى الذى نزل الكوفة كان مؤلفا من مجموعتين : مجموعة مسلمة كان بعضها من اليمن ، وبعضها من نزار ، ومجموعة أخرى نصرانية كان بعضها من تغلب والنمر وأياد ، وبعضها الآخر من نجران .

وقد قلنا إنه إلى جانب هذا العنصر العربى المؤسس كان يوجد عنصر فارسى وافد . ومن الممكن أن نرد وجود هذا العنصر فى الكوفة إلى عاملين : إلى طبيعة الموقع الجغرافى لها من حيث قيامها بالعراق القريب من فارس ، ثم إلى طبيعة الدور الذى أسست للقيام به ، وهو دور المعسكر الثابت للجيش الإسلامى فى فتوح السواد وبلاد فارس ،ومايستتبعه من صلات بين العرب الفاتحين والفرس المغلوبين على أمرهم .

والواقع أن الجيش العربى منذ أن وطئت أقدامه أرض العراق بدأت صلاته بالفرس ، أو بأولئك« الحمراء »كما كانوا يسمونهم(٢) . وقد سلكت هذه الصلات عدة طرق : فمن ناحية انضمت جماعات من الفرس إلى الجيش العربى ، وحاربوا معه ، وعدّتهم « القيادة العربية » أفرادا منه ، لهم الحق فى الغنيمة ، ولهم الحق فى الفرائض التى تفرض للجند العرب ، ويذكر الطبرى أن سعداً حين بعثه عمر إلى فارس « قدم القادسية فى اثنى عشر

---

(١) انظر البلاذرى : فتوح البلدان / ٦٥ – ٦٧ . وانظر أيضاً :
Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, pp. 301-302

(٢) انظر الدينورى : الأخبار الطوال / ٢٩٦ « وقوم كثير من أبناء العجم الذين كانوا بالكوفة ... وكانوا يسمون الحمراء » .

ألفاً من أهل الأيام ، وأناس من الحمراء استجابوا للمسلمين فأعانوهم ؛ أسلم بعضهم قبل القتال ، وأسلم بعضهم غب القتال ، فأشركوا فى الغنيمة ، وفرضت لهم فرائض أهل القادسية ألفين ألفين ، وسألوا عن أمنع قبائل العرب ، فعادُّوا تميما[1] » .

ومن ناحية أخرى وقعت جماعات كبيرة العدد من الفرس فى الأسر ، وهذه نتيجة طبيعية للوقائع الكثيرة المتعددة التى دارت رحاها بين العرب والفرس. وإن المتتبع لهذه الوقائع ليلاحظ أنها أمدت المجتمع العربى بمجموعات ضخمة من الأسرى والسبايا . وتفيض أخبار هذه الوقائع بذكرهم ، ولا تكاد تخلو أخبار وقعة منها من الإشارة إليهم[2] . وقد أباح الإسلام للمسلمين أن يسترقوا أسرى الحرب من غير العرب ، وأن يوزّعوا توزيع الغنائم ، فكان هؤلاء الأسرى المسترقون — رجالا ونساء وذرارى — يوزعون على العرب الفاتحين[3] . وأباح الإسلام أيضا للمسلمين أن يستمتعوا بإمائهم ، فإذا ولدت الأمة من سيدها فالولد ابنه ، وتسمى هى « أم ولد » ، وتبقى ملكا له ، ولكن لا يجوز له أن يبيعها أو يهبها ، فإذا مات عنها فهى حرة[4] . وقد أصاب المسلمون فى هذه الوقائع سبايا كثيرات واقتسموهن فيما اقتسموا من الفىء « فاتُّخِذن ، فولدن فى المسلمين » كما حدث فى سبى جلولاء الشهير الذى كانت منه أم الشعبى[5] .

وكان يحدث أحياناً أن يتزوج المقاتلون العرب بالكتابيات من أهل

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٢٦١ — وعادوا تميما : أى صاروا فى عدادهم بالحلف . وانظر أيضاً فى اشتراك هؤلاء الحمراء مع العرب فى القتال المصدر نفسه ٢٤٦٣ ، ٢٤٧٣ .

(٢) انظر على سبيل المثال الطبرى ١/٤/٢٠٢٥ ، ٢٠٢٦ ، ٢٠٢٨ ، ٢٠٢٩ ، ٢٠٣١ ، ٢١٢٢ ، ٢١٦٧ ، ٢١٧٠ ، ٢١٩٨ — وأيضا ١/٥/٢٣٥٩ ، ٢٣٨٤ ، ٢٤٦٤ ، ٢٤٧٣ ، ٢٧١٠ ، ٢٧١٨ .

(٣) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١/١٠٦ — ١١٠ .

(٤) انظر المرجع السابق ١/١١٠ .

(٥) الطبرى ١/٥/٢٤٦٤ ، وأيضا / ٢٤٦٢ — ٢٤٦٣ ، وانظر أيضا الدينورى : الأخبار الطوال / ١٣٦ .

فارس والسواد ، وكانت الدوافع إلى هذا الزواج متعددة : طول أمد الحرب ، وامتداد البعث ، وقلة عدد النساء المسلمات الخارجات مع الجيش ، وأيضا خلابة نساء الأعاجم — على حد تعبير الخليفة عمر (١) ، وساعد على ذلك أن الإسلام يبيح الزواج بالكتابيات .

وتعرض علينا أخبار الفتوح صورا طريفة لهذه الصلات المقدسة بين المقاتلين العرب والكتابيات من نساء فارس والسواد . يذكر الطبرى أن المهاجرين والأنصار فى فتوح السواد تزوجوا فى أهل الكتابين(٢) ، ويحدثنا أحد هؤلاء المقاتلين العرب عن هذه الظاهرة الاجتماعية الجديدة فى حياتهم ، ويعلل لها ، فيقول : «شهدت القادسية مع سعد ، فتزوجنا نساء أهل الكتاب ، ونحن لا نجد كبير مسلمات(٣) . وقد كان الخليفة عمر يخشى على العرب من هذه الظاهرة الاجتماعية ، وكان يعمل ما وسعه الجهد على مقاومتها ، وكان يدرك بذكائه الفطرى أن الزواج بالأجنبيات ظاهرة خطرة على المجتمع العربى لما يترتب عليها من مشكلات اجتماعية ، فقد بعث إلى حذيفة « بعد ما ولاه المدائن ، وكثر المسلمات : إنه بلغنى أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب ، فطلقها . فكتب إليه : لا أفعل حتى تخبرنى أحلال أم حرام ، وما أردتَ بذلك . فكتب إليه : لا ، بل حلال ، ولكن فى نساء الأعاجم خلابة ، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم . فقال : الآن . فطلقها(٤) . هذه عبقرية من عمر تذكرنا بما ينادى به بعض المصلحين الاجتماعيين فى العصر الحديث من خطر الزواج بالأجنبيات ، وتذكرنا أيضا بما تفعله بعض الحكومات فى العصر الحديث من تحريم زواج رجال « السلك السياسى » بالأجنبيات .

---

(١) انظر الطبرى ١/٥/٢٣٧٥ (قصة زواج حذيفة والى عمر على المدائن من إحدى نسائها) .

(٢) ١/٥/٢٣٧٤ .

(٣) الطبرى ١/٥/٢٣٧٥ .

(٤) الطبرى ١/٥/٢٣٧٤ ، ٢٣٧٥ .

وحين نعود مرة أخرى إلى الكوفة لنتبين طبيعة هذا العنصر الفارسى الوافد عليها ، فإننا نستطيع أن نلاحظ أن الكوفة التى لم تكن فى أول أمرها أكثر من معسكر ثابت للجيش العربى لابد أن تتمثل فيها كل هذه الجوانب من الصلة بين هذا الجيش والعناصر الفارسية ، فلابد أن هذا الجيش الذى نزل الكوفة عند تأسيسها كان يضم جماعات من الفرس انضمت إليه ، وحاربوا معه ، وعَدَّتهم « القيادة العربية » أفراداً منه . ولابد أيضا أن جماعات كبيرة العدد من الأسرى الفرس دخلت الكوفة مع هذا الجيش ، وأصبحت رقيقا للمقاتلين . ولابد كذلك أن بعض زيجات قد حدثت بين هؤلاء المقاتلين والكتابيات من أهل فارس والسواد .

هذه ظواهر لابد من حدوثها ، لأن الكوفة — كما قلنا — لم تخرج فى أول أمرها عن كونها معسكرا ثابتا للجيش العربى ، ظلت الموجات الفارسية تتدفق عليه دون أن تجد من عوامل الطرد ما يردها عنه .

ولعل أكبر موجة فارسية نزلت الكوفة عقب تأسيسها تلك الموجة الضخمة من بقايا الجيوش الساسانية التى انضمت إلى العرب ، وأخذت تحارب معهم ، والتى عرفت فى التاريخ الإسلامى باسم « حمراء ديلم » ، وهم أربعة آلاف جندى فارسى من جند شاهنشاه ، يرأسهم رجل يسمى ديلم ، قاتلوا تحت قيادة رستم فى القادسية ، حتى إذا ما انهزم الفرس ، وقتل رستم ، عقدوا أمانا مع سعد بن أبى وقاص يخولهم أن ينزلوا حيث أحبوا ، وأن يحالفوا من أحبوا ، وأن يفرض لهم فى العطاء ، فحالفوا زهرة بن حَوِيَّة السعدى التميمى أحد أعلام الفتح وأقطابه ، وفرض لهم سعد فى ألف ألف ، وأسلموا ، وشهدوا فتح المدائن مع سعد ، وشهدوا فتح جلولاء ، ثم تحولوا فنزلوا الكوفة مع المسلمين(١) .

---

(١) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٨٠ . وانظر أيضا فك : العربية / ١٧ ، ١٨ والحاشية رقم (١) فى ص ١٨ ، وماسينيون : خطط الكوفة / ١١ .

وقد استقرت هذه الموجة الضخمة فى الكوفة ، وكونت بها جالية متميزة ، أو — إن صحت العبارة — « قبيلة فارسية » ، فكان أهل الكوفة يقولون : جئت من حمراء ديلم كقولهم : جئت من جهينة وأشباه ذلك(١). وواضح من هذه العبارة أن هذه الجالية الفارسية نزلت حياً مستقلا كما كانت تنزل القبائل العربية ، وأن هذا الحى عرف باسمها كما عرفت أحياء القبائل العربية بأسمائها .

ومن الطبيعى أن يستمر تدفق الموجات الفارسية على الكوفة ، فقد ظلت الكوفة تؤدى مهمتها العسكرية ، وظل أسارى الحرب يتدفقون عليها إثر كل انتصار تحرزه قواتها الحربية . ولكن شيئا يجدُّ على حياة الكوفة ، فقد أخذت الحياة الاجتماعية المدنية تستقر فيها ، وأخذ المعسكر يتحول إلى مدينة ، وحياة المدن غير حياة المعسكرات ، فلابد لها من توافر مجموعة من المقومات الحضارية ، ولابد لها من أن تأخذ بأسباب الصناعة والتجارة ونحو ذلك من المقومات التى لا تقوم الحياة المدنية بدونها . ومن هنا أخذ سيل من التجار والصناع وغيرهم من الفرس يفدون عليها ، وسرعان ماكونوا مع أسارى الحرب الكثيرى العدد ذوى الأصل الفارسى كثرة السكان(٢) .

وأغلب الظن أن هذه الموجات الفارسية بلغت درجة « المد العالى » قبيل قيام الدولة العباسية أومع قيامها، عندما أصبحت الكوفة مركزاً للمؤامرة العباسية ، وهمزة الوصل بين الأئمة العباسيين وشيعتهم فى فارس وخراسان. ويجعل بعض رواة التاريخ الإسلامى من هذه الموجة العالية حدثا مهما فى حياة الكوفة اللغوية . يروى البلاذرى عن أبى مسعود الكوفى أنه « كان بالكوفة موضع يعرف بعنترة الحجام ، وكان أسود ، فلما دخل أهل خراسان الكوفة

---

(١) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٨٠ .

(٢) انظر فك : العربية / ١٨ . وانظر أيضاً :

Zetterstéen: The Ency. of Islam, art. "al-Kufa"

كانوا يقولون : حجام عنترة، فبقى الناس على ذلك ، وكذلك حجام فرج ، وضحاك رواس ، وبيطار حيان[1] .

ويبدو أننا لا نحتاج إلى كبير ذكاء لكى نذكر أن العناصر الفارسية زاد عددها فى الكوفة بعد قيام الدولة العباسية التى تدين بقيامها للخراسانيين الذين وصفهم الخليفة المنصور بأنهم شيعتهم وأنصارهم وأهل دعوتهم[2] . وكانت نتيجة هـذا أن سيل العناصر الفارسية اشتد تدفقه على العراق ، إذ أصبح مركز الدولة الأساسى. وقد كانت الكوفة — كما رأينا فى الفصل السابق — حاضرة لها فترة من الزمن ، فكان من الطبيعى أن يكثر بها عدد الفرس الذين كانوا يشعرون بأن هذه الدولة دولتهم، وأن عليهم أن يظلوا على مقربة من مركزها، بل فى داخل مركزها ، ليرعوا الانقلاب الخطير الذى قاموا به ، ويجنوا ثمرته . والظاهر أن عدد الفرس فى الكوفة بعد قيام الدولة العباسية فاق عدد العرب ، حتى لنسمع أن الخليفة العباسى الأمين لما حصرته جيوش المأمون فى بغداد ، وضغطه الأمر ، قال لمن حوله : ويحكم ! أما أحد يستراح إليه ؟ فقيل له : بلى، رجل من العرب من أهل الكوفة يقال له وضّاح بن حبيب بن بُدَيْل التميمى ، وهو بقية من بقايا العرب ، وذو رأى أصيل ، قال : فأرسلوا إليه[3] .

---

(١) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٨٢ . وفى رأى ماسينيون أن العناصر الفارسية لم تنشأ فى الكوفة بواسطة حمراء ديلم فى القرن الأول بل بواسطة الخراسانيين فى القرن الثانى (خطط الكوفة / ١٨) . ولكننا نجد صعوبة فى تقبل هذا الرأى الذى لا يستقيم مع الواقع الحيوى لهذه المدينة الحربية التى ظلت تستقبل مجموعات الأسرى الفرس الكبيرة العدد طوال عصر الفتوح ، وظلت تستقبل فى أثناء ذلك وبعد ذلك سيلا من العناصر الفارسية الوافدة عليها لتشارك فى حياتها المدنية .

(٢) « يا أهل خراسان ، أنتم شيعتنا ، وأنصارنا ، وأهل دعوتنا »(من خطبة للخليفة المنصور بالهاشمية فى المسعودى : مروج الذهب ٢/ ١٩٠) . ويقول الجاحظ إن دولة بنى العباس عجمية خراسانية ، ودولة بنى مروان عربية أعرابية (البيان والتبيين ٣/٣٦٦) .

(٣) الطبرى ٣/٢/٩٥٦ .

والواضح من هذه العبارة أن عدد العرب فى الكوفة فى هذا العصر كان قد قل كثيراً ، حتى لتذكر حاشية الأمين أن هذا العربى الكوفى « بقية من بقايا العرب » ، والواضح أيضا أن عدد الفرس فى الكوفة فى هذا العصر كان قد زاد كثيراً .

وأظن أن الإجابة عن ذلك السؤال الذى طرحناه فى أول هذا الفصل عن العناصر التى شاركت فى التكوين الاجتماعى للكوفة قد وضحت الآن ، فهناك عنصران أساسيان اشتركا فى هذا التكوين : عنصر عربى مؤسس ، من اليمنيين والنزاريين ، ولكن العنصر اليمنى كان أكثر عدداً وأعمق أثراً ، وعنصر فارسى وافد كان أكثره فى أول الأمر من أسرى الحرب ، وكان أكثره بعد ذلك من أهل خراسان الذين قاموا بالدور الأول فى الانقلاب العباسى ، ولكن هذا العنصر الفارسى كان يزداد عدداً مع الأيام بحكم الموقع الجغرافى للكوفة من ناحية ، وبحكم الواقع التاريخى من ناحية أخرى ، حتى أصبح هو العنصر الغالب على المدينة ، والأكثرية العظمى لسكانها .

ولم يقف الأمر عند حد الزيادة العددية فحسب ، وإنما تجاوزه إلى شىء آخر كان نتيجة طبيعية لهذه الزيادة ، وهى تلك الظاهرة اللغوية الخطيرة التى أشرنا إليها منذ قليل ، ظاهرة تأثر اللغة العربية فى الكوفة باللغة الفارسية . وقد رأينا أبا مسعود الكوفى يؤرخ لهذا التأثر بالوقت الذى دخلت فيه الجيوش الخراسانية الكوفة ، ولكن هذا التحديد الزمنى لا يمكن أن يكون دقيقاً ، لأن الظواهر اللغوية لا تحدد هذا التحديد الزمنى الدقيق الذى يربطها بزمن معين ، فهى ظواهر لا تنشأ فجأة ، وإنما تتكون ببطء ، وقد تمر السنون الطويلة حتى يستقر التغير اللغوى ، ويأخذ صورة « ظاهرة لغوية » . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نحدد متى ظهرت هذه الظاهرة اللغوية فى حياة الكوفة تحديداً زمنياً دقيقاً ، وإنما كل ما نستطيع قوله هو أن اللغة العربية فى الكوفة أخذت تتأثر تأثراً بطيئاً تدريجياً باللغة الفارسية مع انتشار العناصر الفارسية فيها .

فمنذ القرن الأول ، منذ أيام الفتوح الإسلامية ، أخذ سيل العناصر

الفارسية يتدفق على الكوفة ، وبطبيعة الحال كانت هذه العناصر تتكلم لغتها الفارسية ، فقد كان سيل هذه العناصر من القوة بحيث كانت اللغة الفارسية تحتل مكان التصدر فى هذا القرن(١) ، وفى الفرق العسكرية الساسانية التى انضمت إلى العرب بقيت الفارسية لغة الخدمة فى الجيش(٢) . وقد رأينا أن سيلاً من التجار والصناع وغيرهم من الفرس كانوا يفدون على الكوفة ، ويكونون مع أسارى الحرب الكثيرى العدد ذوى الأصل الفارسى كثرة السكان، ومن هنا صارت لغة التفاهم السائدة هى الفارسية(٣). وإلى جانب الفارسية كانت توجد اللغة العربية بطبيعة الحال . ومعنى هذا أن إجادة اللغتين كانت أمرا شائعا ، فقد كانت لغة الحديث فى الأسواق — على الأقل — الفارسية إلى جانب العربية(٤) .

ثم تتقدم الأمور خطوة أخرى ، فإذا نحن نلاحظ أن العناصر الطامحة إلى المركز والنفوذ من الطبقات الفارسية أخذت تعمل على أن تمتلك زمام اللغة التى تنطق بها الطبقة العربية العليا(٥) . وفى مقابل هذا أخذت بعض العناصر العربية تعمل على أن تمتلك من ناحيتها ناصية اللغة الفارسية(٦) . وتتدخل عوامل اجتماعية فتزيد من قوة هذه الظاهرة اللغوية ، فقد أخذت عناصر أجنبية فارسية تدخل البيت العربى ، بسبب أولئك السبايا اللائى أباح الإسلام لمالكيهن أن يتسروهن أو يتزوجوهن ، فأخذ البيت العربى يتحول إلى بيت مختلط ، الأب فيه عربى ، والأم فارسية ، والأبناء يحملون الدم العربى من جهة الأب والدم الفارسى من جهة الأم(٧) ، ونشأ عن هذا

---

(١) فك : العربية / ١٤ .

(٢) المرجع السابق / ١٤ .

(٣) المرجع السابق / ١٨ .

(٤) انظر فك : العربية / ٨٣ ، ٨٤ . وانظر أيضا :

Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 494.

(٥) فك : العربية / ١٣ .

(٦) المرجع السابق / ٨٣ .

(٧) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١١٢/١ . وانظر أيضاً فك : العربية / ٢٢

جيل من « المولدين » يحمل ميزات خاصة سواء من الناحية الجسمية أو من الناحية العقلية(١) .

وبطبيعة الحال ظلت الأمور على تطورها بعد ذلك ، حتى بلغت قمتها فى العصر العباسى ، وهو العصر الذى شهد ارتفاع الموجة الفارسية ، كما ازداد فيه عدد هؤلاء « المولدين » .

ويكشف الجاحظ النقاب عن جانب من هذه الظاهرة اللغوية فى المجتمع الكوفى حيث يذكر أن اللغة الفارسية أثرت فى لغة الكوفة تأثيراً كبيراً جعل الكوفيين يستعملون فى لغتهم كثيراً من الألفاظ الفارسية ، ويمثل لذلك بطائفة من النماذج اللغوية التى عربها أهل الكوفة عن الفارسية ، فيذكر أنهم يسمون المسحاة « بال » ، والحوك « الباذروج » ، ومفترق الطرق الأربعة « جهارسوك » ،والسوق والسويقة « وازار » ، والقثاء« خيارا » والمجذوم « ويذى » ، وهى كلها ألفاظ فارسية(٢) . ونستطيع أن نضيف إلى هذه النماذج اللغوية التى ذكرها الجاحظ نماذج أخرى وردت على ألسنة الرواة القدماء عند حديثهم عن الكوفة مثل « آخُر الشاهجان » أى « معلف الأمراء » الذى كانوا يطلقونه على المكان الذى كانت خيل الجيش الإسلامى الاحتياطية فى الكوفة تقضى فيه الربيع(٣) . ومثل تلك الأسماء الكثيرة التى كانوا يطلقونها على بعض المواضع فى الكوفة والتى أخذت صيغة النعت الفارسية بدلا من أن تأخذ صيغة النعت العربية نحو « سكة لحام جرير » بدلا من « سكة جرير اللحام(٤) » ، ونحو « حجام عنترة » و « حجام فرج » ، و « ضحاك رواس » و « بيطار حيان(٥) ». ويعجب الجاحظ من أن تظهر هذه الظاهرة اللغوية فى الكوفة مع أنها بعيدة عن بلاد فارس ، « ولو علق

---

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/٩-١٦ .

(٢) انظر البيان والتبيين ١/١٩ ، ٢٠ .

(٣) انظر الطبرى ١/٥/٢٥٠٤ .

(٤) انظر الطبرى ٢/٢/٦٢٤ .

(٥) انظر البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٨٢ .

ذلك لغة أهل البصرة – إذ نزلوا بأدنى بلاد فارس وأقصى بلاد العرب – كان ذلك أشبه[1] ، ولكن عجب الجاحظ يزول عندما نعلل لهذه الظاهرة بما سبق أن تحدثنا عنه من أن العنصر الفارسى كان هو العنصر الأجنبى السائد الشديد السيطرة على المجتمع الكوفى .

* * *

ولكن هل كان هذان العنصران العربى والفارسى هما كل العناصر التى شاركت فى التكوين الجنسى للكوفة ؟

يبدو أننا يجب أن نضيف إليهما عنصرين آخرين ، من الحق أنهما لم يكونا من الكثرة والنفوذ كما كان العنصران الأولان ، ولكنهما كانا – – على كل حال – من العناصر المؤثرة فى حياة الكوفة الاجتماعية والعقلية .

أما أول هذين العنصرين فهم « الأنباط » ، ولكن يجب أن نقرر منذ البدء أن هذه الكلمة – كما يرى نولدكه – يجب ألا تؤخذ على أنها تمثل جنساً خاصاً من الأجناس البشرية ، فإنما الأنباط عرب خلص كما تدل على ذلك أسماؤهم ، ولكنهم كانوا يستخدمون اللغة الآرامية فى كتاباتهم[2] ، ومع ذلك كانوا – كما يذكر خودابخش – يدعون كذبا أنهم فرس[3] ، وكان الأنباط فى مطلع القرن السادس قبل الميلاد قبائل بدوية نزحوا من تلك المنطقة التى نسميها اليوم « شرقى الأردن » ثم نزلوا أرض الأدوميين ، وانتزعوا منهم « البتراء » فيما بعد ، وأسسوا فى هذه المنطقة – منطقة بلاد العرب الصخرية – مملكة لهم ، جعلوا حاضرتها « البتراء » ومنها امتد سلطانهم إلى المناطق المجاورة[4] ، وفى مطلع القرن الثانى الميلادى – فى سنة ١٠٥ ، ١٠٦ – قضى الرومان على استقلال مملكة الأنباط ، وضموها

(١) البيان والتبيين ١/١٩ .

(٢) انظر The Ency. of Islam; art. "Nabataeans"

(٣) انظر كريمر : الحضارة الإسلامية / ٩٧ – الحاشية رقم (١) .

(٤) انظر حتى : تاريخ العرب (مطول) ١/٨٨ ، ٨٩ .

إلى إمبراطوريتهم ، وعرفت عندهم باسم « المقاطعة العربية[1] » . وكان العرب فى العصر الإسلامى يطلقون كلمة « الأنباط » على كل من لم يكن راعيا أوجنديا من سكان بلاد الشام والعراق[2] ، كما كانوا يطلقونها فى شيء من التحقير على أولئك الفلاحين الذين كانوا يتكلمون الآرامية[3] ، أما اللغويون العراقيون الذين اهتموا اهتماماً خاصاً باللهجة النبطية فقد كانوا يريدون بالأنباط سكان العراق وبخاصة منطقة البطائح[4] .

وهكذا شهد العراق مجموعات كبيرة من هؤلاء الأنباط ، انتقلوا من وطنهم الأصلى — بلاد العرب الصخرية — واستقروا فيه ، وبخاصة فى الأرض الزراعية الخصبة من السواد ، واشتغلوا بالزراعة ، مؤلفين فى المنطقة اللغوية الآرامية جمهور السكان الزراع ، ومن الواضح أنهم كانوا ينطقون اللهجات الآرامية[5] .

ومن الطبيعى — مادامت الكوفة تقع فى هذه المنطقة من العراق[6] — أن يكون هؤلاء الأنباط المزارعون من العناصر التى عاشت فيها ، وأثرت فى حياتها الاجتماعية واللغوية . ويتردد ذكر هؤلاء الأنباط الكوفيين فى فى المصادر المختلفة[7] ، وكان أبو عمرو بن العلاء يقول لأهل الكوفة : « لكم حذلقة النبط وصلفهم[8] » ، وفى الطبرى أن رجلا من بنى

---

(١) انظر حتى : المرجع السابق / ٩٠ . وبروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/ ٢١ وأيضا The Ency. of Islam, art. "Nabataeans"

(٢) ياقوت : معجم البلدان ٦/ ١٣٨ .

(٣) The Ency. of Islam, art. "Nabataeans"

وانظر أيضاً : O'Leary: Arabia before Muhammad, p. 154

(٤) O'Leary, Ibid, p. 154

وفى القاموس المحيط (مادة نبط) أنهم : « جيل ينزلون بالبطائح بين العراقين » .

(٥) انظر فك : العربية / ١٤ .

(٦) يقول الجاحظ إن أهل الكوفة « نزلوا بأدنى بلاد النبط ، وأقصى بلاد العرب » (البيان والتبيين ١/ ١٩) .

(٧) انظر على سبيل المثال : الطبقات الكبير ٦/ ٥٦ . والدينورى : الأخبار الطوال/ ٣١١ . وأبا الفرج : مقاتل الطالبيين / ١٤٢ .

(٨) الجاحظ : البيان والتبيين ٢/ ١٠٦ .

عبس أسر رجلاً من أهل نهاوند اسمه دينار، وكان دينار يواصل العبسى، ويهدى له، ويوافى الكوفة كلما كان عمله إلى عامل الكوفة، فقدم الكوفة فى أيام معاوية فقام فى الناس فقال: «يا معشر أهل الكوفة، أنتم أول ما مررتم بنا كنتم خيار الناس، فعمرتم بذلك زمان عمر وعثمان، ثم تغيرتم، وفشت فيكم خصال أربع: بخل وخب وغدر وضيق، ولم يكن فيكم واحدة منهن، فرمقتكم، فإذا ذلك فى مولديكم، فعملت من أين أتيتم، فإذا الخب من قبل النبط، والبخل من قبل فارس، والغدر من قبل خراسان، والضيق من قبل الأهواز[1]» والواقع أن هذا النص كبير الأهمية لأنه يصور لنا مدى التأثير الذى تركه هؤلاء النبط — بل هؤلاء الأجانب على العموم — فى حياة الكوفة الاجتماعية، ولكننا — مع ذلك — لا نريد أن نتمسك بحرفية هذا النص، ولا أن نتقيد بمعانيه اللغوية، فلم يكن «دينار» هذا باحثاً اجتماعياً نأخذ كلامه على أنه نتائج أبحاث علمية دقيقة، وإنما كل ما نستطيع أن نقرره ونحن مطمئنون اعتمادا على هذا النص، هو أن حياة الكوفة الاجتماعية بدأت عربية خالصة، ثم أخذت تتأثر بتلك العناصر الأجنبية التى دخلتها وشاركت فى حياتها. ولكن هناك شيئا آخر جديراً بالتسجيل وهو أن هذا التأثر أو هذا التغير فى حياة الكوفة الاجتماعية قد بدأ منذ وقت مبكر، منذ أيام معاوية[2].

وأما العنصر الآخر فهم السريان. وكان السريان منتشرين فى العراق قبل الفتح الإسلامى: فى حوض دجلة الأعلى، وفى الجنوب حول الحيرة، وفى الحيرة نفسها، وكانت الرها ونصيبين وحران وجنديسابور المراكز الأساسية للثقافة السريانية[3] وإلى جانب هذه المراكز كانت الحيرة التى

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٦٣١، ٢٦٣٢.

(٢) ونستطيع أيضاً أن نتخذ من هذا النص دليلا على ما ذهبنا إليه من قبل من أن العناصر الفارسية ظهرت فى الكوفة منذ وقت مبكر، وليس فى العصر العباسى كما يذهب إلى ذلك ماسينيون.

(٣) انظر دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام / ١٥ — ١٨.

اشتقت اسمها من الكلمة السريانية « Herta » ومعناها « معسكر[1] » ، وكانت الحيرة تتبع الكنيسة النسطورية ، وفيها وجدت جماعات من النصارى على المذهب النسطورى[2] ، بل لقد كانت الحيرة مركزاً قوياً من مراكز النساطرة ، وعند الفتح الإسلامى كانت الحيرة كلها تقريبا نصرانية نسطورية[3] وكانت الكنيسة النسطورية فى هذه المنطقة تستخدم اللغة السريانية[4] ، « وإذا كان بين عرب الحيرة من عرفوا اللسان الفارسى مثل عدى وأبيه زيد ، فأكبر الظن أن كثيراً منهم عرفوا اللسان السريانى[5] » وقد أنشئت الكوفة فى العراق على مقربة من مدينة الحيرة ، أى أنها أنشئت فى وسط تلك المنطقة التى كان السريان ينتشرون فيها ، فمن الطبيعى أن تدخل جماعات من هؤلاء السريان فى المدينة الجديدة ، ومن الطبيعى أيضا أن يعتنق بعضهم الإسلام ، وأن يبقى بعضهم الآخر على ديانته[6] . وكان يوجد بالكوفة دائماً أسقفان : أحدهما نسطورى ، والآخر يعقوبى ، وكانا يسكنان دار الروميين وذلك لأن نصارى الكوفة كانوا طائفتين : نساطرة وهم الحضر ، ويعاقبة وهم البدو[7] .

وهكذا نستطيع أن نقول إن السريان كانوا العنصر الرابع الذى شارك فى تكوين الكوفة ، وأثر فيها تأثيرا قويا . وقد يكون من الطريف أن نلاحظ

---

(١) انظر O'Leary: Arabia before Muhammad, p. 155

وأيضا Fr. Buhl, The Ency. of Islam art. "al-Hīra"

وأما ما يذكره المؤرخون العرب من أنها سميت الحيرة « لأن تبعا لما سار إلى موضع الحيرة أخطأ الطريق وتحير هو وأصحابه » (ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان ١٨١) فمن الواضح أنها محاولة ساذجة لاحظ لها من العلمية فى شىء .

(٢) Fr. Buhl: The Ency. of Islam, art. " al.Hira"

(٣) O'Leary: Arabia before Muhammad, p. 136. and p. 141

(٤) Ibid., p. 135

(٥) شوقى ضيف : التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ١٥ .

(٦) فى الأغانى أنه كان على أحد سجون الكوفة « رجل نصرانى » وأنه رأى أحد المسجونين المسلمين « يصوم النهار ويقوم الليل » فقال : « والله إن قوما هذا شرهم لقوم صدق » ، ثم استقبل القبلة وأسلم (٥/١٣٣ – دار الكتب) .

(٧) ماسينيون : خطط الكوفة / ٢٥ .

أن ماسينيون يرى أن اسم « الكوفة » ربما كان ترجمة للكلمة السريانية « عاقُولى » ومعناها « دائرة » أو « حلقة(١) » ، وهو معنى يتفق مع ما يقرره اللغويون العرب من أن من معانى التكوف الاستدارة وأن الكوفة سميت بذلك لاستدارتها(٢) .

وإذن فلم تكن الكوفة مدينة عربية خالصة ، كما كانت مكة والمدينة مثلا ، وإنما كانت مدينة « أهلها أخلاط من الناس » على حد تعبير اليعقوبى(٣) يعيش فيها العنصر العربى من يمنية ومضرية ، ومن مسلمين ونصارى ، وتعيش إلى جانبه عناصر أخرى أجنبية متعددة بعضها فارسى ، وبعضها نبطى ، وبعضها سريانى . وإذا كانت الكوفة بدأت أولى خطواتها فى التاريخ الإسلامى معسكراً عربيا ، فقد أخذت بعد ذلك تتحول فى خطى سريعة إلى مدينة مكتملة المقومات ، تختلط فيها العناصر المختلفة وتتمازج وتتفاعل ، وتعمل كلها من أجل استقرار الحياة المدنية فيها ، حتى أخذت فى النهاية صورتها التى نعرفها لها فى تاريخ الحضارة الإسلامية ، « مدينة عامرة جليلة » كما يقول اليعقوبى(٤) ، لها أعمق الآثار فى تاريخ الإسلام السياسى والاجتماعى والعقلى والأدبى .

ولكن كيف كانت هذه « الأخلاط من الناس » تعيش فى الكوفة؟ وكيف كانت حياتها الاجتماعية ؟ وما طبيعة الصلات الاجتماعية التى كانت تربط بينها ؟

إن هذه الأسئلة جميعا تقتضى منا أن نتحدث عن الطبقات الاجتماعية التى عرفتها الكوفة ، والتى كان لها تأثير عميق فى حياتها الاجتماعية .

---

(١) خطط الكوفة / ٢٥ (الحاشية رقم ٨) . وفى القاموس المحيط مادة (العقل) : و « عاقولى مقصورة اسم الكوفة فى التوراة » . وفى الكوفة مكان اسمه « العاقول » (انظر الطبرى ١/٥/٢٠٠٤) .

(٢) انظر القاموس المحيط مادة (الكوفة) .

(٣) كتاب البلدان / ٣٠٩ .

(٤) المصدر السابق / ٣٠٩ .

(٢)

طبقات الكوفة الاجتماعية :

الظاهرة البارزة فى حياة الكوفة الاجتماعية أنها كانت منزل الأرستقراطية العربية ، أو – على حد تعبير ماسينيون(١) – « مصر الأرستقراطية البدوية » .

فمنذ تأسيس الكوفة اتجهت إليها أنظار العرب ، ومضت هجراتهم تتدفق عليها ، ولكن الشىء الذى يلفت النظر فى هذه الهجرات أن الأرستقراطية العربية اختصت الكوفة بالذات بالهجرة إليها .

وأول ما نقف عنده من هذه الأرستقراطية العربية هى تلك « الأرستقراطية الدينية » أو تلك الطائفة من « الصحابة » الذين نزلوا الكوفة منذ وقت مبكر من تمصيرها ، فقد هبط الكوفة سبعون بدريا(٢) وثلاثمائة من أصحاب الشجرة(٣) ، وترجم ابن سعد فى طبقاته لمائة وخمسين صحابيا نزلوا الكوفة(٤) ، وكان أبو العباس السفاح الخليفة العباسى يقول عن الكوفة إنها « منزل خيار الصحابة »(٥) .

ونحن نميل – مع أستاذنا الدكتور طه حسين(٦) – إلى أن نجعل هؤلاء الصحابة يمثلون طبقة « الأرستقراطية الدينية » التى نشأت فى المجتمع الإسلامى بعد ظهور الإسلام ، وهى أرستقراطية « لا تعتمد على المولد ، ولا على

---

(١) خطط الكوفة / ٤ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/ ٤ . وابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٦٦ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ٤ .

(٤) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ٦ – ٤٣ .

(٥) ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٧٣ .

(٦) عثمان / ٣٣ وما بعدها . وفى الطبرى : « ان الذين لا سابقة لهم ولا قدمة لا يبلغون مبلغ أهل السابقة والقدمة فى المجالس والرئاسة والحظوة »(١/٥/٢٨٥٥).

الثروة ، ولا على ارتفاع المكانة الاجتماعية بمعناها الشائع العام ،وإنما تعتمد على شيء آخر أهم من هذا كله ، وهو الاتصال بالنبي أيام حياته ، والإذعان لما كان يأمر به وينهى عنه في غير تردد ولا شيء يشبه التردد ، والإبلاء بعد ذلك في سبيل الله في أوقات السلم والحرب جميعاً » .

وإلى جانب هذه « الأرستقراطية الدينية » وجدت« أرستقراطية دنيوية » تعتمد من ناحية على الشرف التليد الموروث الذى يرثه الأبناء عن الآباء ، وتعتمد من ناحية أخرى على الشرف الطارف المكتسب الذى لا يرثه الأبناء عن الآباء ،وإنما يكتسبونه اكتساباً، بما يمتازون به في حياتهم. ويذكر ابن سعد أن بالكوفة « بيوتات العرب كلها ، وليست بالبصرة[1] » ويمدنا ابن الفقيه في كتابه « مختصر كتاب البلدان[2] » بثبت قيم بأسماء من نزل الكوفة من هذه « الأرستقراطية الدنيوية » في أثناء مناظرة طويلة جرت بين أبي عياش الكوفي وأبي بكر الهذلي البصري في حضرة الخليفة أبي العباس السفاح[3] .

ويطول بنا القول لو مضينا ننقل تلك الأسماء التي يذكرها أبو عياش ، ولكن الأمر الذى يبدو أنه لا يقبل الشك هو أن الكوفة كانت منزلا لمجموعة كبيرة من هذه الأرستقراطية العربية التي جاءتها أرستقراطيتها وراثة أو جاءتها اكتساباً . وقد جعل هذا الخليفة السفاح يقول تعليقاً على هذه المناظرة : « الكوفة بلاد الأدب ، ووجه العراق ... وهي غاية الطالب ، ومنزل خيار الصحابة وأهل الشرف[4] » كما جعل بعض من شهدوا المناظرة يقول لأبي بكر البصري : « لا تغالب أهل الكوفة ولا تفاخرهم فإنهم أكثر فقهاء وأشرافاً منكم[5] » . ومن قبل ذلك قال الخليفة عمر بن الخطاب : « بالكوفة وجوه الناس[6] » .

---

(١) الطبقات الكبير ٦/٦ .
(٢) من ص ١٧٠ – إلى ص ١٧٣ .
(٣) من ص ١٦٧ – إلى ص ١٧٣ .
(٤) ص ١٧٣ .
(٥) ص ١٦٩ ، ١٧٠ .
(٦) ابن سعد : الطبقات الكبير ١/٦ . والبلاذرى : فتوح البلدان / ٢٨٩ .

والظاهر أن هاتين الطائفتين من الأرستقراطية الكوفية : الدينية والدنيوية قد اختصتا — أو على الأقل اختص بعض أفرادهما — ببعض الامتيازات . وقد رأينا من قبل — فى التمهيد — أن الكوفة عندما أسست نزلت كل قبيلة فى منطقة منها ، واختطت فيها خطة لها ، ولكن إلى جانب هذه الخطط القبلية ، أو هذه « القطائع الجماعية » كانت هناك « قطائع شخصية » أو كما يسميها ماسينيون « مساكن الوجوه »[1] وهى تلك المناطق من الكوفة التى أقطعها أشخاص لا قبائل . ومن الواضح أن هؤلاء الأشخاص لابد أن يكونوا من البارزين من بين تلك الأرستقراطية الكوفية ، سواء أكانت دينية أم دنيوية. ويروى لنا اليعقوبى[2] أن عمر بن الخطاب أقطع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الكوفة خططاً مستقلة بنوا فيها دوراً لهم ، ثم يمضى فى ذكر أسماء هؤلاء الصحابة . وكانت بعض هذه الدور دوراً كبيرة ، كدار عمرو بن حريث المخزومى[3] ، ودار الوليد بن عقبة[4] . وقد أورد ماسينيون ثبتاً بهذه القطائع الشخصية التى أقطعها « وجوه الكوفة[5] » .

وإلى جانب هذه القطائع الشخصية التى ابتنى فيها وجوه الكوفة دورهم كانت هناك إقطاعات من الأرض الزراعية فى سواد الكوفة أقطعها رؤساء القبائل وبعض الصحابة وبعض من أبلوا فى الفتح بلاء حسناً .

وفى رأى ماسينيون أن إقطاع هذه الأرض الزراعية حدث قبل أيام عثمان[6] وكذلك يرى ڤلهوزن وخود ابخش[7] .

ولكن يبدو أن إقطاع هذه الأرض الزراعية لم يحدث على هذه الصورة الواسعة التى تصورها لنا أبحاث ڤلهوزن وخودابخش وماسينيون قبل أيام

---

(١) خطط الكوفة / ٢٠ .

(٢) البلدان / ٣١٠ ، ٣١١ .

(٣) انظر ابن سعد : الطبقات ٦ / ١٤ ، وفى الطبرى (١/٥/٢٦٠٠) أن عمرو بن حريث كان « أكثر أهل الكوفة مالا » .

(٤) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ١٥/٦ .

(٥) خطط الكوفة / ٢٠ .

(٦) انظر خطط الكوفة / ٢١ .

(٧) انظر الملحق رقم (١) لكتاب كريمر : الحضارة الإسلامية /١٢٣ .

عثمان ، فقد كان المسلمون فى أيام أبى بكر وعمر مشغولين بالجهاد فى سبيل الله عن التفكير فى اتخاذ الحياة الزراعية المستقرة وسيلة لجمع المال وزيادة الثروة وما يستتبع ذلك من ارتباط بالأرض واشتغال بأعراض الدنيا ، حتى إن جند سعد بن أبى وقاص عندما قرر عمر أن توزع عليهم أربعة أخماس الأرض التى استولوا عليها مما كان للأسرة المالكة الفارسية فيئاً لهم ، وأباح لهم أن ينزلوها إن أحبوا ، لم يقبلوا أن يتولوا بأنفسهم أمر زراعتها والإقامة فيها حتى « لايفترقوا فى بلاد العجم ، وأقروها حبيساً لهم يولونها من تراضوا عليه ثم يقتسمونها فى كل عام ، ولا يولونها إلا من أجمعوا عليه بالرضا (١).

وإنما حدث هذا فى عهد عثمان عندما اقترح على العرب — من ناحية — أن يستبدلوا بفيئهم الذى أفاء الله عليهم فى الأقاليم المفتوحة أرضاً فى الجزيرة العربية ، ليخف الضغط على هذه الأقاليم ، وتقل هجرة الأعراب إليها ، وليستكثر من الأيدى العاملة فى الجزيرة العربية ، محاولاً بذلك إصلاح ما فسد من أمر هذه الأقاليم (٢) ، وعند ما أباح — من ناحية أخرى — لأعلام قريش من المهاجرين أن ينساحوا فى البلاد كما يشاءون بعد أن كان عمر قد حصرهم فى المدينة ، وحَجَرَ عليهم الخروج فى الأقاليم المفتوحة إلا بإذن وأجل (٣)

فلم يكد عثمان يولى سعيد بن العاص أمر الكوفة بعد أن عزل الوليد بن عقبة فى السنة الثلاثين للهجرة (٤) حتى أخذ سعيد يدرس أحوال الكوفة ليقف على أسباب الاضطراب فيها ، ثم كتب إلى الخليفة بالذى انتهى إليه : «إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم ، وغُلِب أهل الشرف منهم والبيوتات والسابقة والقدمة ، والغالب على تلك البلاد روادف ردفت ، وأعراب لحقت ، حتى ما يُنْظر إلى ذى شرف ولا بلاء من نازلتها ولا نابتتها » فكتب إليه عثمان : « أما بعد ، ففَضِّلْ أهل السابقة والقدمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد ، وليكن من نزلها بسببهم تبعاً لهم إلا أن يكونوا تثاقلوا عن الحق ، وتركوا

---

(١) انظر الطبرى ١/٥/٢٤٦٩ .

(٢) انظر الطبرى ١/٥/٢٨٥٤ . وأيضا طه حسين : عثمان / ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٣) انظر الطبرى ١/٦/٣٠٢٥ ، ٣٠٢٦ . وأيضا طه حسين : عثمان / ٧٩ ، ٨٠ .

(٤) انظر الطبرى ١/٥/٢٨٥٠ .

القيام به، وقام به هؤلاء ، واحفظ لكل منزلته وأعطهم جميعاً بقسطهم من الحق ، فإن المعرفة بالناس بها يصاب العدل (١) » ولكن لم يكد سعيد يأخذ فى تنفيذ أوامر الخليفة حتى اضطرب أمر الناس « وفشت القالة والإذاعة » « كأنما كانت الكوفة يَبَسْاً شملته نار » ، فكتب سعيد بذلك إلى عثمان، وأدرك عثمان أن الفتنة قد أطلعت رأسها البغيض المشئوم (٢) ، ولكنه رأى أن يفعل شيئاً ينقذ به الموقف السيئ الذى آلت إليه الأمور ، فاقترح على الناس أن ينقل إليهم ما أفاء الله عليهم فى العراق إلى حيث يقيمون فى الجزيرة العربية « حتى يأتى من شهد مع أهل العراق الفتوح فيه فيقيم معه فى بلاده » ، أما الأرض فيشتريها أهل الحجاز بما لهم فيه من مال أو أرض (٣) . أى أن عثمان عرض على القادرين من العرب أن يشتروا بما لهم أو يستبدلوا بأرضهم الأرض التى أفاءها الله على الفاتحين فى العراق ، ليعود منهم إلى بلاد العرب من لاتدعو الحاجة إلى بقائه هناك

ويحدثنا الطبرى أن الناس فى المدينة فرحوا بهذا الاقتراح الذى« فتح الله عليهم به أمراً لم يكن فى حسابهم (٤) » وليس من شك فى أن الذين فرحوا بهذا الاقتراح كانوا أولئك الأغنياء القادرين على الشراء الراغبين فى استثمار أموالهم المحبوسة فى الجزيرة العربية المحدودة الموارد فى تلك المناطق الزراعية الخصبة بل الشديدة الخصب فى إقليم العراق . وفعلاً لم يكد يعلن هذا الاقتراح حتى اندفع جماعة من الطبقة الأرستقراطية فى شراء أرض العراق الخصبة بما كان لهم فى الجزيرة العربية ، فاشترى طلحة ، واشترى مروان ابن الحكم ، واشترى الأشعث ، واشترى رجال من القبائل بالعراق ، بل اشترى رجال من كل قبيلة — على حد تعبير رواة الطبرى (٥) .

ومعنى هذا أن جماعات من الطبقة الأرستقراطية العربية من أصحاب

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٨٥٢ .
(٢) انظر الطبرى ١/٥/٢٨٥٣ .
(٣) الطبرى ١/٥/٢٨٥٤ .
(٤) الطبرى ١/٥/٢٨٥٤ .
(٥) ١/٥/٢٨٥٤ ، ٢٨٥٥ .

الثروات الضخمة الذين يستطيعون أن يشتروا من أصحاب الملكيات الصغيرة ما يملكون ، قد انتقلت إلى العراق ، وإلى الكوفة بالذات ، كما يظهر من كلام الطبرى (١) . وأغلب الظن أن السبب فى هذا يرجع إلى أن سواد الكوفة أشد خصباً من منطقة البصرة . ومنذ أيام عمر قال الأحنف بن قيس زعيم تميم البصرة إن أهل الكوفة « نزلوا فى مثل حدقة البعير الغاسقة من العيون العِذاب ، والجنان الخصاب ، فتأتيهم ثمارهم ولم تخضد » وإن أهل البصرة نزلوا « سبخة هشاشة ، زَعِقة نشاشة ، طرف لها فى الفلاة ، وطرف لها فى البحر الأجاج ، يجرى إليها ما جرى فى مثل مرىء النعامة (٢) » . والمؤرخون يذكرون أن موضع الكوفة كان يدعى خد العذراء « ينبت الخزامى والأقحوان والشيح والقيصوم والشقائق (٣) » . وربما كان من أسباب ذلك أيضاً قرب الكوفة من البادية العربية وملاءمة جوها للعرب .

ونشأ عن هذا أن ظهرت الملكيات الضخمة فى الكوفة ، ووجدت الإقطاعات الكبيرة ، والضياع الواسعة العريضة ، وقام فيها العاملون من الرقيق والموالى والأحرار . فظهرت فى الإسلام طبقة « البلوتقراطية » التى تمتاز — إلى أرستقراطيتها التى تأتيها من المولد — بكثرة المال وضخامة الثراء وكثرة الأتباع أيضاً (٤) .

وساعد على هذا كله ما كان يتدفق على هؤلاء المجاهدين من الغنائم الضخمة التى كانوا يغنمونها ، « وإن القارىء لأخبار الغنائم ليذهل وتعروه الدهشة العظيمة التى يبعثها فى نفسه الوقوف على مقادير الثروات الكبيرة التى اقتسمها المجاهدون الورعون ، وتزود منها الأتقياء خلال العقد الثالث لنشأة الإسلام ، فاقتنوا الضياع الواسعة ، والعقارات الكبيرة ، وأقاموا الدور

---

(١) ١/٥/٢٨٥٤ ، ٢٨٥٥ .

(٢) الطبرى ١/٥/٢٥٣٩ . وانظرها أيضاً مع بعض الاختلاف اللفظى فى ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان / ١٦٥ ، ١٦٦ . وفى اليعقوبى : كتاب البلدان / ١٦٦ . وانظر أقوالا شبيهة بها فى ابن الفقيه : المصدر السابق / ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٧٥ . وفى ياقوت : معجم البلدان ٧/٢٩٨ . وفى الاصطخرى : مسالك الممالك / ٨٢ .

(٣) البلاذرى : فتوح البلدان / ٢٧٧ .

(٤) طه حسين : عثمان / ١٠٥ .

المنيفة التى شيدوها سواء فى وطنهم أو فى البلاد المفتوحة ، وأحاطوا أنفسهم بمظاهر النعمة والثراء (١) » فإذا لاحظنا أن هذه الغنائم التى تدفقت على أهل الكوفة إنما كانت كنوز الأكاسرة وجواهرهم أدركنا إلى أى حد كان ثراء هذه الأرستقراطية الكوفية التى غنمت أغنى بلاد العالم القديم على الإطلاق .

ويمدنا المسعودى (٢) بإحصائيات طريفة عن ثروات طائفة من هذه الطبقة البلوتقراطية الحديدة التى نشأت فى المجتمع الإسلامى فى أيام عثمان ، وهى ثروات بلغت من الضخامة حداً كبيراً . وهو يقدم هذه الإحصائيات بقوله : « وفى أيام عثمان اقتنى جماعة من أصحابه الضياع والدور » ، ويقول تعليقاً عليها : « وهذا باب يتسع ذكره ، ويكثر وصفه ، فيمن تملك من الأموال فى أيامه ، ولم يكن مثل ذلك فى عصر عمر بن الخطاب ، بل كانت جادّة واضحة ، وطريقة بينة » . ويحدثنا المؤرخون عن ثروة طلحة حديثاً يذكرنا بما نسمعه عن أصحاب الملايين فى عصرنا الحديث (٣) . وقد كان خبّاب بن الأرت الصحابى الجليل وأحد أصحاب بدر الذين نزلوا الكوفة (٤) يقول معترفاً بتلك الثروة الضخمة التى أنعم الله عليه بها ، متخوفاً من أن يقلل ذلك من ثوابه فى الآخرة : « ولقد رأيتنى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أملك ديناراً ولا درهماً ، وإن فى ناحية بيتى فى تابوتى لأربعين ألف واف . ولقد خشيت أن تكون قد عُجِّلت لنا طيباتنا فى حياتنا الدنيا (٥) » .

ولعل من أقوى الأدلة على ذلك تلك الدعوة الاشتراكية التى نادى بها أبو ذر الغفارى فى ذلك الوقت (٦) ، والتى كانت — من غير شك — رد فعل لما بلغته هذه الأرستقراطية العربية من غنى وثراء .

---

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٢٠ ، ١٢١ .

(٢) مروج الذهب ١/٣٣٣ .

(٣) انظر المسعودى : مروج الذهب ١/٣٣٣ . وابن سعد : الطبقات الكبير ٣/١/١٥٧ ، ١٥٨ .

(٤) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٨ .

(٥) ابن سعد : الطبقات الكبير ٣ / ١ / ١١٧ . والوافى : درهم وأربعة دوانق (القاموس المحيط : مادة وفى) .

(٦) انظر أخبار أبى ذر الغفارى فى الطبرى ١/٥/٢٨٥٨ — ٢٨٦٢ (أحداث سنة ٣٠) .

وساعد على ظهور هذه الطبقة البلوتقواطية الجديدة أن عثمان أباح لأعلام قريش من المهاجرين الخروج فى الأقاليم الإسلامية والاستقرار فيها ، بعد أن كان عمر قد حجر عليهم ذلك ، خوفاً عليهم من الفتنة ، وخوفاً على الناس من أن يفتنوا بهم ، وخوفاً على الإسلام من أن يُشْغَل هؤ[illegible] بالدنيا عنه ، آخذاً على نفسه العهد بأن يظل قائماً دون شِعْب الحرة آخذا بحلاقيم قريش وحُجَزها أن يتهافتوا فى النار — على حد تعبيره الرائع القوى(١) ، وبلغ من شدة عمر فى ذلك أن الرجل من هؤلاء المهاجرين القرشيين كان يستأذنه فى الغزو ، فيقول له : « قد كان لك فى غزوك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يبلّغك ، وخير لك من الغزو اليوم ألا ترى الدنيا ولا تراك(٢) » . « فلما ولى عثمان لم يأخذهم بالذى كان يأخذهم به عمر ، فانساحوا فى البلاد ، فلما رأوها ورأوا الدنيا ورآهم الناس ، انقطع من لم يكن له طول ولا مزية فى الإسلام فكان مغموماً فى الناس ، وصاروا أوزاعاً إليهم ، وأمّلوهم وتقدموا فى ذلك ، فقالوا : يملكون فنكون قد عرفناهم وتقدمنا فى التقرب والانقطاع إليهم . فكان ذلك أول وهن دخل الإسلام ، وأول فتنة كانت فى العامة ، ليس إلا ذلك (٣) » .

والواقع الذى يؤسف له أن الأيام حققت ما كان يخشاه عمر العبقرى من هذه الفتنة ، ولعل أشد ما حققته الأيام منها افتتان المسلمين بآل البيت عندما اتخذوا من الأمصار الإسلامية مواطن لهم ، وما نتج عن ذلك من ظهور تلك الجماعات من الشيعة الغالية . ولو أن خلفاء عمر ظلوا واقفين مثله دون شعب الحرة آخذين بحلاقيم قريش وحجزها ، لما تهافتوا فى النار ، ولما تهافت كثير من المسلمين معهم فيها .

وعلى كل حال ، فالأمر الذى لاشك فيه هو ان هذين القرارين اللذين اتخذهما عثمان — عن حسن نية بدون شك — كان لهما أعرق الآثار فى الحياة الاجتماعية الإسلامية ، وكان لهما — وهذا هو الذى يعنينا هنا — أثر عميق فى

---

(١) انظر الطبرى ١/٦/٣٠٢٥ ، ٣٠٢٦ .
(٢) الطبرى ١/٦/٣٠٢٦ .
(٣) الطبرى ١/٦/٣٠٢٦ .

تضخم عدد الأرستقراطية العربية فى الكوفة ، من ناحية ، وفى ازدياد نفوذها الاجتماعى والاقتصادى ، من ناحية أخرى .

وتمضى الحياة بالكوفة قُدُماً ، ويأخذ عدد الأرستقراطية الدينية فيها فى النقصان ، فقد أخذ الصحابة — رضوان الله عليهم — تصعد أرواحهم الطاهرة إلى بارئها صحابياً إثر صحابى ، حتى شيعت الكوفة آخرهم ، وهو عبد الله ابن أبى أوفى أحد أصحاب الشجرة ، فى سنة ست وثمانين (١) . وتم لهذا العقد الطاهر أن تجتمع حباته الكريمة فى رضوان الله ومغفرته حول واسطته الكريمة المطهرة ، محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى حين أخذ عدد الأرستقراطية الدنيوية فى الازدياد .

والواضح من أخبار ثورة المختار الثقفى أن هذه الطبقة الأرستقراطية التى يتردد ذكرها كثيراً فيها (٢) كانت من الكثرة والنفوذ بحيث حاول المختار أن يترضاها مضحياً فى سبيلها بتأييد الكتلة الشعبية الضخمة من الموالى والعبيد الذين انضموا إلى ثورته منذ بدايتها ، والذين كان يعتمد على تأييدهم اعتماداً كبيراً (٣) وبحيث استطاعت أن تعلن معارضتها له ، بل تعلن الحرب عليه ، وتحاربه ، على الرغم من المركز القوى الذى كان قد وصل إليه (٤) . والواضح أيضاً أن هذه الأرستقراطية الكوفية إنما كانت تدافع — بوقوفها فى وجه المختار — عن مركزها الاجتماعى ، وعن كيانها الطبقى ، فقد كان أشد ما ينقمه أفرادها على المختار أنه أدنى مواليهم ، وحملهم على الدواب ، وجعل لهم من الفىء نصيباً ، وأنه ضم إليه عبيدهم بعصيانهم وأغراهم بعصيانهم (٥) .

وشمخت الأرستقراطية الكوفية بأنفها بعد أن استطاعت القضاء على هذه

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٣/٦ . وابن كثير : اختصار علوم الحديث / ٢٣٠ .

(٢) انظر الطبرى ٢/٢/٦٠٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣٢ ، ٦٣٤ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٦٥ ، ٦٦٧ وفى مواضع أخرى .

(٣) انظر الطبرى ٢/٢/٦٥٠ . ويذكر الدينورى (الأخبار الطوال / ٣١٠) أن عدد عظماء أهل الكوفة الذين فروا من الكوفة إلى البصرة فى هذا الوقت بلغ عشرة آلاف رجل .

(٤) انظر الطبرى ٢/٢/٦٥٠-٦٦٧ .

(٥) انظر الطبرى ٢/٢/٦٤٩-٦٥١ .

الثورة الشعبية ، ولكن الحجاج بن يوسف لم يكد يتولى الأمر حتى جعل هدفه أن يكسر من حدة شوكتها ، وإن يستذلها . ولم تكن هذه الأرستقراطية العربية – كما يقول خودانخش (١) – « تستطيع أن تتحمل لحظة أن ترى الحجاج ، وهو من الرعاع ، يستخف بها ويهينها » ولهذا لم يكد ابن الأشعث يشق عصا الطاعة عليه ، ويرفع راية العصيان فى وجهه حتى سارعت بالانضمام إليه . وقد رأينا فى الفصل السابق أن فلهوزن يرى أن ثورة ابن الأشعث إنما هى ثورة الأرستقراطية العربية ضد التصرفات العاتية المتعجرفة التى كان يتصرفها ممثل السلطة الحاكمة ، ذلك الرجل الشعبى ، الحجاج .

* * *

وإلى جانب هذه الطبقة الأرستقراطية عرف المجتمع الكوفى طبقة اجتماعية أخرى هى طبقة « الموالى » ، وهى طبقة كان لها أعمق الآثار فى حياة الكوفة الاجتماعية والعقلية .

وقد تكونت هذه الطبقة من أولئك الأعاجم الذين اعتنقوا الإسلام ، واستقرت بهم حياتهم فى الكوفة فى ظل سادتهم العرب الذين أسلموا على أيديهم فأصبحوا موالى لهم . ومن الواضح أن هؤلاء جاءوا الكوفة فى أول أمرهم أسرى حرب ، ثم اعتنقوا الإسلام ، ثم أعتقهم مالكوهم العرب ، ولكن ظلت صلة الولاء تربطهم بهم (٢) . وقد كانت الكوفة – بحكم كونها معسكراً للجيش الإسلامى فى فتوح فارس – تتلقى سيلاً لا ينقطع من الأسرى الفرس الذين كانوا – أو كان كثير منهم – يتحولون إلى موال بعد اعتناقهم الإسلام ، وإعتاقهم تقرباً من سادتهم إلى الله ، أو تكفيراً عن بعض ذنوبهم الكبيرة (٣) .

---

(١) انظر مقدمة لكتاب كريمر : الحضارة الإسلامية / ٤٠ .

(٢) انظر Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fa!l,pp. 71, 72
وأيضاً أحمد أمين : فجر الإسلام ١/١٠٩ ، ١١٠ .

(٣) يقول شبث بن ربعى للمختار عن هؤلاء الموالى : « هم فىء أفاءه الله علينا وهذه البلاد جميعاً ، فاعتقنا رقابهم نأمل الأجر فى ذلك والثواب والشكر » (الطبرى ٢/٢/٦٥٠) .

وكان عدد هؤلاء الموالى فى الكوفة كبيراً ، وزاد من عددهم أن أبناءهم كانوا يظلون بالنسبة لأبناء سادتهم فى المركز نفسه الذى كان لآبائهم حيال سادتهم الأصليين . وهكذا كان عددهم آخذا مع الأيام فى الأزدياد ، وكانت دائرتهم آخذة فى الاتساع دون أن يقف اتساعها عند حد (١) . ويذكر ڤلهوزن (٢) أن الموالى فى الكوفة كانوا أكثر من نصف سكانها . وقد كان معاوية يخشى من هذه « الحمراء » وثبة على العرب والسلطان ، ففكر فى أن يقتل منهم شطراً ، ويدع شطراً لإقامة السوق وعمارة الطريق ، ولكنه عاد فعدل عن ذلك (٣) . وحقاً لقد كان معاوية بعيد النظر حين خشى هذه الوثبة على السلطان العربى ، فقد حققت الأيام ما كان يخشاه عندما شارك هؤلاء الموالى فى الإطاحة بعرش الأمويين مشاركة كان لها أثر قوى فى نجاح الانقلاب العباسى . وإن المتتبع لأخبار ثورة المختار ليلاحظ فى وضوح أن عدد الموالى فى الكوفة كان كبيراً جداً ، وقد رأينا — من قبل — أن هذه الثورة اعتمدت على الموالى . ويحدثنا الطبرى أن عبد الله بن مطيع أمير الكوفة فى ذلك الوقت ذكر فى إحدى خطبه فى الأرستقراطية العربية بالكوفة أن مع المختار خمسمائة رجل من مواليهم ، وأنهم قد أمَّروا عليهم أميرا منهم (٤) ، ويحدثنا أيضاً أن الجيش الذى أرسله المختار إلى المدينة فى سنة ٦٦ ليمكر بابن الزبير كان مؤلفاً من ثلاثة آلاف أكثرهم من الموالى ، ليس فيهم من العرب إلا سبعمائة (٥) . ولا تكاد تمضى الأيام إلا قليلاً حتى نسمع أن عدد الموالى الذين حاربوا فى صفوف سادتهم مع ابن الأشعث فى دير الجماجم سنة ٨٢ بلغ حوالى مائة ألف (٦) . وأغلب الظن أننا لسنا

---

(١) انظر كريمر : الحضارة الإسلامية / ٧٤

(٢) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 246

(٣) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣/٤١٣ .

(٤) « والله لقد بلغنى أن فيهم خمسمائة رجل من محرريكم عليهم أمير منهم » (الطبرى ٢/٢/٦٢٧) .

(٥) انظر الطبرى ٢/٢/٦٨٩ .

(٦) « وهم إذ ذاك مائة ألف مقاتل ممن يأخذ العطاء ، ومعهم مثلهم من مواليهم » (الطبرى ٢/٢/١٠٧٢) .

فى حاجة إلى القول بأن عدد هؤلاء الموالى زاد زيادة هائلة عقب قيام الدولة العباسية ، فمن المعروف أن هذه الدولة إنما قامت على أكتاف الموالى من الفرس(١) ، وكان أبو مسلم نفسه قائد الانقلاب العباسى من موالى خَطَرْنية وهى قرية فى سواد الكوفة (٢) . ومن هنا كان طبيعياً أن يزداد عدد الموالى فى الكوفة بعد ذلك حتى يطغى على العرب ، وقد سمعنا — منذ قليل — حاشية الخليفة الأمين وهى تتحدث عن بقايا العرب فى الكوفة .

ونعود مرة أخرى إلى البداية لنرى كيف كانت منزلة هؤلاء الموالى الاجتماعية فى الكوفة .

لقد كان مفروضاً أن يكون هؤلاء الموالى فى منزلة اجتماعية تتساوى — من الناحية الإنسانية على الأقل — مع منزلة العرب ، وذلك وفقاً للمبادىء الديمقراطية التى جاء بها الإسلام ، والتى أعلنها الرسول عليه السلام فى خطبة الوداع المشهورة (٣) وهى تلك المبادىء التى تجعل تمايز الناس لا على أساس من الأصل أو الحسب ، وإنما على أساس من التقوى . ولكن المثالية شىء ، والواقع شىء آخر ، فلم يكد ينقضى عصر الخلفاء الراشدين ، ويودع المجتمع الإسلامى على بن أبى طالب الذى يروى عنه أنه كان « لا يفضل شريفاً على مشروف ، ولا عربياً على عجمى (٤) » ، حتى أخذ العرب فى العصر الأموى ينظرون للموالى نظرة السيد للعبد ، ومضوا يعاملونهم لا تلك المعاملة الإسلامية الرقيقة التى أمرهم بها الله ورسوله ، وإنما معاملة أقل ما توصف به أنها بعيدة عن روح الإسلام السمح ، ومجافية لمبدئه الإنسانية السامية ، فقد كانوا يرونهم « جنسا منحطاً لا يمتاز عن العبيد إلا قليلاً (٥) » ، أو — كما كان يقول شبث بن ربعى أحد أفراد الأرستقراطية الكوفية البارزين — « فيئا أفاءه الله عليهم (٦) » . وقد وصل الأمر ببعض العرب إلى درجة أنهم

---

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 504

(٢) انظر الطبرى ٢/٣/١٩٦٠ ، وأيضاً / ١٩١٦ .

(٣) انظرها فى الجاحظ : البيان والتبيين ٢/٣٣ . وابن عبد ربه : العقد الفريد ٤/٥٧، ٥٨

(٤) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة ١/١٨٠ .

(٥) انظر مقدمة خودابخش لكريمر : الحضارة الإسلامية / ٤١ .

(٦) انظر الطبرى ٢/٢/٦٥٠ .

كانوا يرون فى الصلاة خلفهم تواضعاً لله (١) ، بل لقد وصل الأمر بالشعبى ، قاضى الكوفة فى خلافة عمر بن عبد العزيز ، إلى التصريح بأن الموالى بَغّضوا إليه المسجد حتّى تركوه أبغض إليه من كناسة داره (٢) . ولهذا لا نجد غرابة عندما نسمع فى حوالى منتصف القرن الثانى عن مسجد فى الكوفة يسمى « مسجد الموالى (٣) » الذى يميل خودا بخش إلى الظن بأنهم اضطروا إلى تأدية صلواتهم فيه بعد أن رأوا أن تعصب العرب ضدهم لم يكن يسمح لهم حتّى بالعبادة معهم فى مسجد واحد (٤) . وإذا كانت هذه هى معاملة العرب للموالى فى النواحى الدينية التى كان مفروضاً أن يتساوى فيها المسلمون جميعاً ، فليس من شك فى أن معاملتهم لهم فى النواحى الاجتماعية كانت أشد سوءا وأشد امتهاناً للكرامة الإنسانية . ويطول بنا القول لو مضينا نستعرض ألوان المعاملة الاجتماعية الشاذة التى كانَ يلاقيها الموالى على أيدى العرب ، وهى مسألة شغلت فصولاً طويلة فى كتب القدماء ودراسات المحدثين ، وحسبنا أن نذكر أن الخاطب كان لا يخطب المرأة منهم إلى أبيها أو أخيها وإنما إلى سيدها العربى ، فإن رضى تم الزواج وإلا رُدّ ، وإن زَوّج الأب أو الأخ بغير رأى سيده فسخ النكاح (٥) . ولعل أسوأ مثل لهذه المعاملة التى تصل إلى درجة الاضطهاد ما نلاحظه فى أثناء ثورة المختار من أن شبث ابن ربعى بعد أن سجل نصراً على أتباع المختار فى بعض الاشتباكات الدامية بين الفريقين ، مضى يقتل المولى ويترك العربى (٦) ، على الرغم من أن الجميع كانوا يحاربون فى صفوف المختار .

والواقع أنه — كما يقول كريمر (٧) — « ربما لا توجد مثل العرب أمة أخرى جمعت بين الشعور بالاستقلال الواضح البين ، وبين النزعة الأرستقراطية

---

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣/٤١٢ ، ٤١٣ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٧٥ .

(٣) انظر الطبرى ٣/١/٢٩٥ (أحداث سنة ١٤٥) .

(٤) انظر مقدمته لكريمر : الحضارة الإسلامية / ٤٣ .

(٥) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣/٤١٣ .

(٦) انظر الطبرى ٢/٢/٦٢٣ .

(٧) الحضارة الإسلامية / ٧٩ ، ٨٠ .

الشديدة والإحساس بالعزلة حيال الأجانب . وقد عجز الفاتحون العرب وأبناؤهم عن أن يفهموا مرة واحدة أن الدخول فى الإسلام رفع الأجنبى إلى المستوى الذى يؤهله للمساواة بالعربى الأصيل . واعتبر العربى نفسه دائماً بن الأمة الحاكمة التى عُهِد إليها بحكم الأجانب أو المتبربرين أو العجم » .

ومن هنا استأثر العرب بالمناصب الهامة فى الدولة وبخاصة السياسية والدينية ، ولم يسمحوا للموالى بحق العمل بها ، وإنما سمحوا لهم بالأعمال التى كانوا يأنفون من القيام بها ، كالزراعة والصناعة والحرف اليدوية (١) ، وقد رأينا من قبل أن النبط كانوا يقومون على زراعة الأرض ، كما رأينا أن معاوية حين فكر فى قتل شطر من الموالى رأى أن يدع شطراً لإقامة السوق وعمارة الطريق . وكذلك سمحوا لهم بالأعمال التى لم يكونوا يجيدونها ، كجباية الضرائب التى عهدوا بها إلى الدهاقين الفرس (٢) ملاك الأرض الطيبة فى المملكة الساسانية القديمة الذين كانوا يمثلون الأرستقراطية الفارسية ، والذين استطاعوا بإسلامهم فى الوقت المناسب أن ينقذوا بقايا النفوذ الذى كان لهم من قبل (٣) . ومن الواضح أن العرب تركوا لهؤلاء الدهاقين مهمة جباية الضرائب لأنهم كانوا أعلم منهم بشئون بلادهم وأحوال السكان بها ، وأقدر على التفاهم معهم ، أو — على حد تعبير عبيد الله بن زياد — « أبصر بالجباية ، وأوفى بالأمانة ، وأهون فى المطالبة من العرب(٤) » . ولكن هؤلاء الدهاقين — على الرغم مما وصلوا إليه من نفوذ ، وماجمعوه من ثروة — كانوا قلة قليلة بالنسبة إلى تلك الكتلة الشعبية الضخمة من الموالى الذين لم يكن لهم فى المجتمع الكوفى أى نفوذ ، والذين لم تتح لهم الفرص لجمع المال والثراء .

وكانت النتيجة الطبيعية لهذه المعاملة الشاذة التى كانت تلاقيها كتلة الموالى الضخمة فى الكوفة من العرب أن امتلأت نفوسهم سخطا وحقداً عليهم ، وقد اضطروا إلى أن يكبتوا هذا الشعور بالسخط والحقد فى

---

(١) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 246

(٢) انظر الطبرى ١/٥/٢٤٧٠ .

(٣) انظر كريمر : الحضارة الإسلامية / ٧٨ .

(٤) الطبرى ٢/١/٤٥٨ .

نفوسهم ، ولكنهم كانوا لا يكادون يجدون فرصة تخفف من نفوسهم هذا الشعور حتى يسارعوا إلى اقتناصها . وقد وجدوا فى حركة المختار الفرصة السانحة ، فانضموا إليه(١) ، فقد أعلن المختار منذ البداية أنه يتمنى أن يستتب له الأمر ، فيعتق مماليكه كلهم ، ثم لا يملك مملوكا أبداً (٢) ، وجعل من شروط بيعته التى بيايعه الناس عليها « الدفع عن الضعفاء (٣) » ولم يكن فى ذلك الوقت من هم أشد ضعفا وهواناً من هؤلاء الموالى . وكذلك وجدوا فى ثورة ابن الأشعث بعد ذلك فرصة جديدة — بعد أن ضاعت من أيديهم فرصة المختار — لينتخلصوا من اضطهاد الحجاج لهم ، وشدة عسفه بهم ، سواء من الناحية الاجتماعية أو من الناحية الاقتصادية وقد رأينا فى الفصل السابق أن بعض المستشرقين أمثال ڤون كريمر وڤان ڤلوتن يميلون إلى تفسير ثورة ابن الأشعث على أنها كانت محاولة من الموالى فى سبيل الحصول على حقوق سياسية مساوية للحقوق التى تتمتع بها الأرستقراطية العربية ، وفى سبيل التخلص من الضرائب المرهقة التى فرضها الحجاج عليهم . وأغلب الظن أننا لسنا فى حاجة إلى القول بأن الموالى وجدوا فرصتهم الأخيرة فى الانقلاب العباسى ، فشاركوا فيه بكل قواهم ، وضربوا العرب ضربة قاصمة ، فمن المعروف أن الخراسانيين هم الذين أخذوا بيد العباسيين إلى النصر النهائى تحت قيادة أبى مسلم الخراسانى المولى الفارسى ، ولهذا كانوا يطلقون عليهم « الشيعة » و « الأنصار » و « أبناء الدولة »(٤) ومن الطبيعى أن تكون نتيجة هذا أن يرتفع شأن الموالى فى الدولة الجديدة .

والأمر الذى لا شك فيه هو أنه « بسقوط الأمويين واعتلاء العباسيين العرش بدأت فترة لقى فيها الفرس وأنصارهم عطفاً أكثر مما كانوا يلاقونه

---

(١) انظر Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall,pp. 278-279

(٢) الطبرى ٢/٢/٦٠١ .

(٣) الطبرى ٢/٢/٦٣٣ .

(٤) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall p. 558

فيما مضى ، وقد كان كثيرون من الفرس يوجدون فى البلاط وفى العاصمة ، وكانوا يتمتعون بقدر من عطف الخلفاء ، ويشغلون المناصب الهامة التى كانت مصدرا من مصادر الثروة والنفوذ لهم ، ولاحاجة بنا هنا إلى الإشارة بصفة خاصة إلى أسرة البرامكة المشهورة التى سيطرت على الخلافة سيطرة لاحد لها إلى أن كانت خاتمتها المحزنة . وقد توصل الفرس إلى مراكز القيادة الحربية العليا ، حتى إنه فى عهد الخليفة الهادى أسندت إلى فارسى من أسرة قديمة من أسر الحكام – كان قد أصبح مولى للخليفة المنصور عند اعتناقه الإسلام – القيادة الحربية ومهمة جمع الضرائب فى ولاية خوزستان المهمة » (١) . ومن قبل الهادى كان المنصور يعتمد على الموالى ، ويستعملهم على أعماله ، بل يقدمهم على العرب ، ويذكر المؤرخون أنه أول من فعل ذلك ، وأنه كثر بعده حتى زالت رئاسة العرب وقيادتها ، وذهبت مراتبها (٢) .

فنحن إذن أمام ظاهرة اجتماعية شديدة الخطر فى المجتمع الإسلامى ، بل نحن فى الحقيقة أمام انقلاب اجتماعي خطير ، فبعد أن كان العرب هم أصحاب الصدارة والنفوذ فى الدولة الأموية ، انقلبت الحال بعد الانقلاب العباسى ، فتراجع العرب إلى المكان الثانى ليخلوا مكان الصدارة للفرس والموالى . وحقا لقد كان الانقلاب العباسى انقلابا سياسيا فى تاريخ الدولة الإسلامية ، كما كان انقلابا اجتماعيا فى حياة المجتمع الإسلامى . وكان لهذا تأثيره البعيد المدى فى الحياة الاجتماعية فى الكوفة ، وفى الحياة العقلية والأدبية أيضا ، فلم تكن الكوفة إلا مدينة من مدن العراق الذى شهد الصفحات الأولى من كتاب الانقلاب العباسى ، والذى أصبح مركز الدولة الجديدة ، فلا بد لها من أن تتأثر بهذا الانقلاب كما تأثر المجتمع الإسلامى فى العراق كله .

« وقد أثار هذا الأمر فى الحقيقة غضب الحزب العربى القديم إلى

---

(١) كريمر : الحضارة الإسلامية / ٩٥ ، ٩٦ .

(٢) انظر المسعودى : مروج الذهب ٢/٤٠١ . والسيوطى : تاريخ الخلفاء / ١٠٥ .

حد بعيد (١)» ، وأثار فى نفوس العرب مرارة وسخطا . ولكن هذا كله لم يغير من مجرى الحوادث الطبيعى ، فقد مضت الأمور فى طريقها حتى بلغ النفوذ الفارسى فى بلاط الخلفاء ذروته فى عهد الهادى والرشيد والمأمون (٢) .

وإذن فقد كانت هناك طبقتان اجتماعيتان أساسيتان فى الكوفة : طبقة الأرستقراطية العربية من ناحية ، وطبقة الموالى من ناحية أخرى ، وكان لهاتين الطبقتين تأثير كبير فى حياة الكوفة السياسية والاجتماعية ، كما كان لهما تأثير كبير أيضا فى حياتها العقلية والأدبية .

وإلى جانب هاتين الطبقتين كانت هناك طبقتان أخريان : الطبقة الشعبية من العرب الذين لم يكن لهم حظ من الأرستقراطية الدينية أو الدنيوية ، ثم طبقة الأجانب من الفرس والنبط والسريان الذين لم يعتنقوا الإسلام ، وإنما ظلوا متمسكين بدياناتهم القديمة .

أما الطبقة الأولى فقد كانت تتألف من أفراد القبائل العربية المختلفة التى نزلت الكوفة واستوطنتها ، ولم يكن لهم حظ من أرستقراطية الدين أو أرستقراطية الدنيا ، كما كانت تتألف من أولئك الجند المقاتلين الذين كانوا يتخذون من الكوفة معسكرا لهم ، فيرابطون بها ما شاء لهم الغزو والجهاد ، حتى إذا ما انتهت مهمتهم الحربية فمنهم من يقيم بها ، ومنهم من يرحل عنها .

وبطبيعة الحال لم يكن كل عربى نزل الكوفة أرستقراطياً ، بل إن الأرستقراطية العربية التى نزلت الكوفة – على الرغم مما كان لها من تأثير عميق فى حياتها – كانت محدودة العدد ، وليس هذا فى حاجة إلى إثبات أو دليل لأنه يتفق مع منطق الحياة وطبائع الأشياء . وإذا كان الصحابة ، ورؤساء القبائل وأشرافها ، وأبطال الفتح وفرسانه المشهورون ، وأولئك الذين

---

(١) كريمر : الحضارة الإسلامية / ٩٦ .

(٢) انظر كريمر : الحضارة الإسلامية / ٩٨ وما بعدها ، وأيضاً أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/٤٢ ، ٤٣ .

أثروا ثراء فاحشا لظروف اقتصادية مواتية ، يمثلون طبقة الأرستقراطية العربية فى الكوفة ، فقد كانت هناك الكتلة الشعبية الضخمة التى تتألف من سائر أفراد القبائل الذين يمثلون الطبقة العامة فيها ، كما كانت هناك أيضًا الكتلة العسكرية الضخمة التى تتألف من الجند المقاتلين .

ولكن من المهم أن نلاحظ أن فرص الثراء ، بل الثراء الواسع ، كانت متاحة لكثير من أفراد هذه الطبقة العامة ، فقد كانت الكوفة -كما رأينا- معسكرا تتدفق منه الجيوش الإسلامية للغزو والجهاد فى تلك الأقاليم التى تعد من أغنى أقاليم العالم القديم ثراءً وخصبًا ، وتتدفق إليه تلك المغانم الكثيرة التى وعد الله بها المجاهدين فى سبيله ، وحسبنا أن نذكر أن أربعة أخماس كنوز الأكاسرة وجواهر التاج الفارسى كانت -كما يقضى التشريع الإسلامى- من نصيب الجند المقاتلين فى هذه المنطقة ، فقد بلغ نصيب الفارس الواحد من فىء المدائن اثنى عشر ألفا (١) . وإن الناظر فيما أصابه المجاهدون من فىء المدائن وحدها (٢) ليدرك إلى أى حد كانت فرص الثراء الواسع متاحة لهؤلاء العرب النازلين فى الكوفة وغيرها من معسكرات الفتح الإسلامى فى تلك المنطقة . وإذا كانت النظرة الدينية التى كان ينظر بها هؤلاء المجاهدون إلى الغزو تتلخص فى أنه السبيل إلى الجنة ، فإن النظرة الدنيوية إليه تتلخص فى أنه السبيل المقرِّب للغنى -كما يقول بعض شعرائهم (٣) .

وإلى جانب هذه الكتلة العربية المسلمة كانت توجد كتلة عربية أخرى غير مسلمة تتألف من أولئك العرب النصارى من تغلب ونجران ومن كان مع تغلب من النمر وإياد الذين نزلوا الكوفة واستوطنوها منذ وقت مبكر من تمصيرها . وبطبيعة الحال لم يكن هؤلاء النصارى يشاركون فى الفتح والجهاد ، وإنما كانوا مواطنين عاديين تتكون منهم « الأقلية » المسيحية فى هذا المجتمع الإسلامى . وقد رأينا أن عمر بن الخطاب كان يرى أن يأخذ منهم الجزية ، شأنهم

(١) الطبرى ١/٥/٢٤٥١ .

(٢) انظر الطبرى ١/٥/٢٤٤٤ - ٢٤٥٥ .

(٣) نهار بن توسعة « ألا ذهب الغزو المقرب للغنى » (الطبرى ٢/٢/١٢٥١) .

فى ذلك شأن سائر الذميين ، ولكنه – حرصاً على وحدة الجماعة العربية ورغبة فى عدم تنفير هذه المجموعات العربية وانضمامها إلى أعداء المسلمين – جعل لهم وضعا خاصا ، فقبل منهم جزية مثل صدقة المسلم .

وأما الطبقة الأخيرة من طبقات المجتمع الكوفى فقد كانت تتألف – كما قلنا – من أولئك الأجانب من الفرس والنبط والسريان الذين لم يقبلوا اعتناق الإسلام ، وإنما ظلوا متمسكين بدياناتهم القديمة . ووفقا للتشريع الإسلامى السمح تركت لهم حرية العقيدة على أن يدفعوا للمسلمين الجزية ، فيصيروا بهذا من «أهل الذمة» أى فى ذمة المسلمين يحمونهم ويدافعون عنهم فى مقابل هذه الضريبة المفروضة عليهم (١) . ولكن هذه الجزية لم تكن تفرض على كل من لم يعتنق الإسلام من الأجانب ، وإنما كانت تفرض فقط على الأقوياء من الذكور لأنها كانت بمثابة ضريبة الإعفاء من الخدمة العسكرية التى كان يمكن أن يقوم بها هؤلاء القادرون لو كانوا مسلمين . ومن هنا كان يعفى منها العاجزون عن هذه الخدمة كالنساء والمسنين والأطفال غير البالغين (٢) ، كما كان يعفى منها الرهبان والقسيسون الزاهدون فى الدنيا المنقطعون للعبادة ، أو على حد تعبير خالد بن الوليد فى كتابه لنقباء أهل الحيرة الذين جاءوا يعاهدونه « من كان منهم على غير ذى يد حبيسا عن الدنيا تاركا لها » (٣) ، وكذلك كان يعفى منها من يقومون بخدمة الجيش الإسلامى أو من يحاربون إلى جانب المسلمين (٤) ، فالحشر – كما يقول سراقة بن عمرو عامل عمر بن الخطاب على أرمينية – عوض من جزائهم (٥) .

ومن الواضح أن عدد هؤلاء الأجانب الذين لم يعتنقوا الإسلام كان كبيرا فى أول الأمر ، فقد بلغ عددهم فى منطقة السواد فى أيام عمر بن الخطاب

---

(١) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١٠٦/١ .

(٢) انظر كريمر : الحضارة الإسلامية / ٨٣ .

(٣) انظر الطبرى ٢٠٤٤/٤/١ – والضمير فى « منهم » يعود على الرهبان والقسيسين

(٤) انظر البلاذرى : فتوح البلدان / ١٥٩ . والطبرى ٢٦٦٥/٥/١ .

(٥) الطبرى ٢٦٦٥/٥/١ .

خمسمائة ألف وخمسين ألفا (١) . وهذا طبيعى لأن سكان الأقاليم الأجنبية التى فتحها المسلمون لم يعتنقوا جميعا الإسلام فى أول الأمر . ولكن لم تكد تمضى الأيام ويستقر الحكم الإسلامى فى هذه الأقاليم حتى أخذ عدد هؤلاء يتناقص ، فقد أخذوا يعتنقون الإسلام ، ويدخلون فى دين الله أفواجا ، إما عن عقيدة صادقة واقتناع بالدين الجديد ، وإما فراراً من الجزية التى كان عليهم أن يدفعوها ما لم يعتنقوا الإسلام ، كما أن كثيرين منهم تخلصوا من ذلك بالفرار والهجرة من الحكم الإسلامى الأجنبى (٢) .

وقد اشتدت هذه الظاهرة فى أيام الحجاج حتى تركته يواجه مشكلة مالية خطيرة ، فقد كان إسلام هؤلاء الأجانب معناه نقص الدخل الذى تحصل عليه الدولة من الجزية التى كانت مفروضة عليهم قبل إسلامهم . ولهذا قرر الحجاج أن إسلام هؤلاء لا يرفع عنهم الجزية ، ومضى يرغم هؤلاء الجُدُد فى الإسلام على دفع هذه الضريبة التى كان يدفعها غير المسلمين ، « وهكذا اضطر هؤلاء الموالى الذين كانوا يتطلعون إلى مساواتهم مساواة تامة بإخوانهم فى الدين من العرب للعودة إلى أرضهم ، ودفعهم الجزية كما كانوا يدفعونها من قبل (٣) » . ولكن لم يكد عمر بن عبد العزيز يتولى الخلافة حتى ألغى ذلك كله ، ومنع أخذ الجزية من هؤلاء المسلمين الجدد (٤) . وكان من أثر ذلك أن ازداد اعتناق هؤلاء للإسلام ، بينما نقص إيراد بيت المال نقصاً كبيراً ، ولكن عمر كان يؤمن بقولته المشهورة الخالدة « إن الله بعث محمداً صلى الله عليه وسلم داعياً ولم يبعثه جابيا » (٥)

---

(١) كان يجب على غير المسلمين أن يحملوا حول رقابهم خاتماً من الرصاص ، يحتمل أنه كان يستخدم كعلامة رسمية تفيد عند جمع الضرائب ، وقد وزع المشرف على الضرائب من قبل عمر فى منطقة السواد ٥٥٠,٠٠٠ علامة من هذه العلامات (انظر كريمر : الحضارة الإسلامية / ٨٣)

(٢) انظر كريمر : الحضارة الإسلامية / ٨٤ .

(٣) فان فلوتن : السيادة العربية / ٤١ .

(٤) انظر الطبرى ٢/٣/١٣٥٤ .

(٥) الطبرى ٢/٣/١٣٥٤ . وقد أخذنا برواية ابن عساكر فى هذا النص (انظر الهامش حرف «H»)

وإذن فقد كانت بالكوفة أربع طبقات اجتماعية :

طبقة الأرستقراطية العربية من الصحابة ، ورؤساء القبائل وأشرافها ، وأبطال الفتح الإسلامى ، وأولئك الذين هاجروا إليها منذ أيام عثمان ، واقتنوا بها الضياع والقصور . كما جمعوا من حولهم الأموال والأتباع .

ثم الطبقة العامة من العرب : من أفراد القبائل الذين لم يتح لهم حظ من الأرستقراطية ، ومن الجند المقاتلين الذين كانت تزخر بهم الكوفة ، ثم من نصارى تغلب ونجران والنمر وإياد ممن نزلوا الكوفة وظلوا متمسكين بديانتهم الأولى . وقد كانت الفرص تتاح لبعض أفراد هذه الطبقة ، وبخاصة من الجند المقاتلين ، للثراء الواسع ، مما يتيح لهم الانتقال من طبقتهم العامة إلى الطبقة الأرستقراطية .

ثم طبقة الموالى التى كانت تتألف من الأجانب الذين اعتنقوا الإسلام ، فأصبحوا موالى للعرب الذين أسلموا على أيديهم . ومن هذه الطبقة كانت طائفة « الدهاقين » التى استطاعت أن تحتفظ ببقايا نفوذها القديم ، فكانت بهذا ممثلة للأرستقراطية الفارسية بين أفراد هذه الطبقة من الموالى .

ثم أخيراً طبقة الأجانب الذين لم يقبلوا الدخول فى الإسلام ، وإنما قبلوا دفع الجزية فى نظير احتفاظهم بدياناتهم القديمة . ولكن مع مرور الأيام أخذ كثير من أفراد هذه الطبقة يعتنقون الإسلام ، فينتقلون بهذا إلى طبقة الموالى .

هذه هى الطبقات الاجتماعية التى عرفها المجتمع الكوفى ، وكانت هذه الطبقات — بطبيعة الحال — تعيش كل منها أنماطاً خاصة من الحياة ، ولكن هذه الأنماط المختلفة — على ما بينها من تباعد وتقارب ، ومن انفصال واتصال — تؤلف الصورة العامة لحياة الكوفة الاجتماعية ، أو — بتعبير آخر — لشخصية الكوفة الاجتماعية .

(٣)

شخصية الكوفة الاجتماعية :

رأينا من قبل — فى تمهيدنا لهذا البحث — أن العرب نزلوا الكوفة عند تأسيسها قبائل ، وأنهم استقروا فيها استقراراً قبلياً ، وتوزعوا على الأرض الجديدة وفق قبائلهم ، ورأينا أن كل قبيلة كانت تنزل فى حى معين لا يشاركها فيه إلا حلفاؤها ، وأن أفراد القبائل الجدد الذين كانوا يفدون من الجزيرة العربية كانوا ينزلون فى أحياء قبائلهم ، ويبتنون منازلهم فيها ، وكان هذا الوضع الاجتماعى طبيعياً لأن العرب الذين نزلوا الكوفة فى أول الأمر كانوا من الجند المقاتلين الذين خرجوا لفتح العراق وفارس ، وكان هؤلاء الجند مرتبين وفق قبائلهم ، كما كانوا يقسمون فى معسكراتهم باعتبار القبائل والبطون(١) . وقد رأينا أن هؤلاء الجند وزعوا فى الكوفة فى أول الأمر توزيعاً سباعياً كان يقوم قبل كل شىء على أساس قبلى ، وأن علياً عندما غير من هذا التوزيع لم يغير من الأساس القبلى الذى قام عليه ، وإنما ظلت صلات النسب والحلف الأساس الأول الذى تقوم عليه هذه « الأسباع » . وعلى الرغم من أن الجيوش الإسلامية كانت تخرج للغزو والجهاد وحدات متماسكة متآلفة يسيطر عليها الروح الإسلامى العام ، وتسودها العصبية للدين الجديد ، فإن هـــذا لم يكن معناه أن هذه الجيوش كانت ممتزجة امتزاجاً تفسح الصلات القبلية فيه مكانها لصلات أخـــرى بحيث يصبح الشعور بالقبيلة هزيلاً ضئيلاً ، والروح

---

(١) انظر جرجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى ٣٦/١ ، ١٤٣ .

القبلى مصفرا شاحباً ، فإن الأمر الذى لا شك فيه هو أن هذه الجيوش العربية لم تنس فى هـــذه الفترة من تاريخ الدولة الإســـلامية – على الأقل – أنها ترجع إلى قبائل متعددة ، ولم تفقد أبداً إحساسها بالقبيلة ، ولم يهزل الشعور بالقبيلة فى نفوسها ، ولم يشحب الروح القبلى الذى كان يسيطر عليها ، وإنما خرجت هذه الجيوش للجهاد قبائل ، وحاربت قبائل ، ثم استقرت بعد ذلك فى معسكراتها قبائل ، لتستأنف جهادها بعد فترة تطول أو تقصر قبائل أيضاً . وليس من شك فى أن الإحساس بالقبيلة كان يملأ نفوس هؤلاء المقاتلين ، لأنهم ما زالوا عرباً خلصاً ، ولأنهم مرتبون فى جيوشهم ترتيباً قبلياً ، غاية ما فى الأمر أن هذه القبائل المختلفة كان يسيطر عليها الروح الإسلامى العام الذى يجعلها جميعاً تجاهد من أجل غرض واحد وغاية واحدة ، هى نصرة الدين الجديد الذى آمنت به ، ولكن ليس معنى هذا أنها فقدت إحساسها بقبائلها أو عصبياتها لها . وآية ذلك أن هذه الجيوش كانت لا تكاد تستقر بعد أن ينقشع غبار الحرب حتى يأخذ استقرارها صورة قبلية ، يرتفع فيها الإحساس بالقبيلة إلى درجة عالية ، ويبدو فيها الروح القبلى فى شكل واضح قوى . وليس فى هذا ما يطعن فى التنظيم العسكرى للجيوش الإسلامية ، بل ربما كان هذا التنظيم القبلى من العوامل التى ساعدت على النصر الساحق السريع الذى أحرزته هذه الجيوش فى أمد قصير ، فقد كانت هذه القبائل تتنافس فيما بينها فى سبيل هذا النصر الذى يكسبها الفخار فى الدنيا ، ويضمن لها الجنة فى الآخرة ، ولعل هذا ما جعل عمر بن الخطاب العبقرى يرتب الجند فى « الديوان » الذى أسسه لأول مرة فى التاريخ العربى باعتبار القبائل حتى تتميز كل قبيلة من غيرها(١) ، ولو كان عمر يرى أن ترتيب الجيوش الإسلامية وفق قبائلها يضعف من مقدرتها الحربية ، لعدل عن هذا الأساس القبلى ، ورتبها على أساس آخر ، ولم تكن عبقرية عمر بالتى تعجز عن ذلك

(١) انظر جرجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى ١/١٤٢ ، ١٤٣

وعلى كل حال فالأمر الذى لا شك فيه ، ولا خلاف حوله ، هو أن الجيش الإسلامى الذى نزل الكوفة نزلها قبائل ، وأن كل قبيلة اختطت لها خطة مستقلة ، وأن الحياة الاجتماعية بدأت فى الكوفة حياة قبلية .

وتمضى الحياة فى الكوفة قبلية كما بدأت ، فيها الإحساس بالقبيلة ، وفيها الدعوة القبلية ، وفيها غلبة الروح القبلى على كل شىء ، ومن هنا غلب على الحياة فيها طابع الحياة الجاهلية(١) . وكان من نتيجة هذا أن أخذت العصبيات فى الظهور وكانت هذه العصبيات هى كل حياة القوم الاجتماعية ، « فقد أمضوا أوقاتهم هناك يثيرونها ، ويتحدثون فيها ، ويتعقبون بأحاديثهم ما كان منها فى الجاهلية وما اتصل منها فى الإسلام ، وكأنما ذهبت أدراج الرياح وصايا النبى صلى الله عليه وسلم فى العرب ، وما دعا إليه من نبذ التفاخر والتكاثر من مثل قوله فى خطبة حجة الوداع : أيها الناس ، إن الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء ، كلكم لآدم ، وآدم من تراب . وليس من شك فى أن هذا مثل أعلى أراده الإسلام للعرب ، حتى تجتمع كلمتهم ، ولكنهم لم يكادوا يطمئنون بعد فتوح أبى بكر وعمر وعثمان ، حتى عادوا إلى دعوى الجاهلية ، وإلى منازعاتهم العصبية . وعمل على تأجج نار هذه العصبية ما كان من تحارب القبائل فى صفين وقبل صفين فى موقعة الجمل ، فاشتعل ما كان خبا فى نفوسهم ، وعادوا إلى التنابذ بالألقاب والفخر بالآباء وفى الظاهر كان على ومعاوية يقتتلان ، وفى الباطن كانت القبائل تتكتل حسب خصوماتها الجاهلية ، فمعاوية معه قضاعة وكلب اليمنيتان ومعه تغلب ، وعلى معه قيس ، ومعاوية معه قريش ، وعلى معه الأنصار(٢) » بل لقد وصلت المسألة إلى درجة أن هذه العصبيات كانت تؤدى أحيانا إلى إثارة الفتن بين القبائل وسل السيوف من أغمادها ، ويحدثنا ابن أبى

---

(١) انظر شوقى ضيف : التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ٨٠ ، ٨١ .

(٢) شوقى ضيف : المرجع السابق / ٨١ .

الحديد[1] « أن أهل الكوفة فى آخر عهد على كانوا قبائل ، فكان الرجل يخرج من منازل قبيلته ، فيمر بمنازل قبيلة أخرى ، فينادى باسم قبيلته : يا للنخع ! أو يا لكندة ! فيتألب عليه فتيان القبيلة التى مر بها فينادون : يا لتميم ! ويا لربيعة ! ويقبلون إلى ذلك الصائح فيضربونه ، فيمضى الى قبيلته فيستصرخها ، فتسل السيوف ، وتثور الفتنة » .

وما نظن أن هناك نصاً أقوى من هذا دلالة على مدى سيطرة الروح القبلى ، والعصبية القبلية ، على نفوس أهل الكوفة فى هذه الفترة من تاريخها .

ولم تهدأ نيران العصبيات القبلية بعد أن هدأت نيران صفين واستقر الأمر لمعاوية ، بل لقد مضت هذه النيران تزداد اشتعالاً . ويحدثنا الطبرى[2] أن زياداً عندما فكر فى القبض على حجر بن عدى أمر مجموعة من القبائل اليمنية والمضرية بالخروج معا للقبض عليه ، ولكنه عاد فعدل عن رأيه لأنه « كره أن يسيّر طائفة من مضر مع طائفة من أهل اليمن ، فيقع بينهم شغب واختلاف ، وتفسد ما بينهم الحمية » فأمر بأن تقيم القبائل المضرية ، وتخرج القبائل اليمنية فى طلبه . وقد خرجت القبائل اليمنية « ولم تخرج حضرموت مع أهل اليمن لمكانهم من كندة ، وذلك أن دعوة حضرموت مع كندة » .

وحتى عصر عبد الملك ظلت الحياة فى الكوفة قبلية كما كانت ، وظل أهلها يعيشون قبائل كما نزلوها فى عصر عمر ، ويحدثنا الطبرى[3] أن عبد الملك دخل الكوفة بعد مقتل مصعب بن الزبير فى سنة ٧١ ثم دعا الناس إلى البيعة ، فجاءوه قبائل قبائل : جاءته قضاعة أولاً ، ثم جاءت مذحج وهمدان ، ثم جاءت جعفى ، ثم عدوان ، ثم كندة ، ثم بكر بن وائل ، وهكذا توالت عليه وفود القبائل ، وهو يحدث كل وفد حديث العربى الخبير بأخبارها ومفاخرها ومثالبها ، بل إنه يتحدث إلى بعضها حديث

---

(١) شرح نهج البلاغة ٣ / ٢٣٩ .
(٢) ٢/١/١٢١ ، ١٢٢ (أحداث سنة ٥١) .
(٣) ٢/٢/٨١٣ - ٨١٦ .

العربى الذى يعلم أسرار العصبيات القبلية ، فقد سأل قضاعة حين جاءته : كيف سلمتم من مضر مع قلتكم ؟ وكأنه يشير إلى ذلك الصراع القبلى القديم بين اليمنية والمضرية ، وحين جاءته مذحج وهمدان قال : ما أرى لأحد مع هؤلاء بالكوفة شيئاً ، وكأنه يشير إلى سيطرة العنصر اليمنى على العناصر العربية الأخرى بالكوفة . وقد رأينا من قبل أن ابن الأشعث حين دخل الكوفة فى سنة ٨٢ كانت همدان اليمنية أسرع القبائل الكوفية استجابة له ، وانضماماً إليه ، وحفا به ، وانتصارا له ، لا لشىء إلا لأنه يمنى مثلهم ، وكأنهم شعروا بأن قانون العصبية العربية يقضى عليهم بأن ينصروه ظالماً أومظلوماً . ولم تكن همدان وحدها التى وقفت إلى جانب ابن الأشعث بل إن يمن الكوفة كلهم قد انضموا إليه ، لا لشىء إلا لأنهم نظروا إليه بمنظار العصبية القبلية .

وحتى أواخر العصر الأموى ظلت هذه الحياة القبلية وما يشتعل فيها من عصبيات مسيطرة على حياة الكوفة الاجتماعية . ويحدثنا الطبرى(١) عن اشتعال نيران هذه العصبيات فى أيام مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين بين اليمن وربيعة ، وكيف «اشرأبت الفتنة ، ووقعت العصبية بين الناس» وكيف غضبت ربيعة لإهانة عبد الملك الطائى رئيس شرطة عبد الله ابن عمر أمير الكوفة لبعض أفرادها ، وكيف نادوا « يالربيعة ! فثارت إليهم ربيعة فاجتمعوا وتنمروا » .

وساعد على تأجج نيران هذه العصبيات فى الكوفة وجود تلك الطبقة من الأرستقراطية العربية من رؤساء القبائل وأشرافها الذين رأينا أنهم نزلوا الكوفة منذ وقت مبكر من تأسيسها ، واستمر توافدهم عليها بعد ذلك . فقد نزل هؤلاء الكوفة وهم يحملون بين جنوبهم — كما كان يحمل أفراد قبائلهم — العصبية القبلية ، ولكنهم كانوايحملون زيادة على ذلك أرستقراطيتهم الموروثة ، وأرستقراطية ناشئة هى أرستقراطية الفاتح المنتصر . « وكان هؤلاء الرؤساء أشبه شىء برؤساء القبائل فى الجاهلية ،

---

(١) ٢/٣/١٨٨١ — ١٨٨٣ .

فى السيادة على قبائلهم ، والتفاف الناس حولهم ، والخضوع لإشارتهم فى السلم والحرب ، ووقوف الشعراء ببابهم يتغنون بمدحهم ، وينشرون مفاخرهم ، ويهجون أعداءهم ، ويتغنى هؤلاء السادة بالسيادة والمروءة وبذل المال وما إلى ذلك[1] » .

ومنذ وقت مبكر من حياة الكوفة ، وهى لم تزل صبية فى حوالى الثالثة عشرة من عمرها ، نسمع أن نفراً من أشراف الكوفة كانوا يبعثون مناديهم إلى السوق والكناسة ليدعو من نزل الكوفة وليست له فيها خطة إلى النزول عليهم[2] وكأنهم – فيما يظهر – كانوا يتنافسون فى ذلك « يحيون به سنة عربية متوارثة ، هى التنافس فى استقبال الضيف ، والاستباق إلى إيوائهم وقراهم[3] » ، وقد دفع هذا عثمان إلى أن يأمر بإنشاء دار للضيافة ينزل فيها من يفدون على الكوفة وليست لهم بها منازل[4] ، وكان هذا رداً عملياً من عثمان على تلك التقاليد الموروثة التى قد تثير فى نفوس الأرستقراطية الكوفية نزعات التنافس والتفاخر التى ورثتها القبائل العربية عن حياتها البدوية القديمة .

ومع ذلك لم يستطع عمال عثمان أن ينهجوا نهجه فى مقاومة هذه النزعات الجاهلية ، وإنما تولوا أمر الكوفة وهم يحملون بين جنوبهم هاتين النزعتين : عصبية القبيلة ، وأرستقراطية الفاتح المنتصر ، بل الحاكم المغرور ، حتى لقد كان الوليد بن عقبة ، والى عثمان على الكوفة ، وأخوه لأمه ، يحيا فى الكوفة حياة توشك أن تكون جاهلية بما فيها من كرم جاهلى وعصبية جاهلية[5] . بل وصل الأمر بسعيد بن العاص ، والى عثمان على الكوفة ، إلى الظن بأن سواد الكوفة ضيعة لقبيلته قريش تتصرف فيها كما تشاء ، فقال عبارته المشهورة التى أثارت الناس عليه :

---

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢٢٩ .

(٢) انظر الطبرى ١/٥/٢٨٤٢ ، ٢٨٤٣ (أحداث سنة ٣٠) .

(٣) طه حسين : عثمان / ٩٩ .

(٤) انظر الطبرى ١/٥/٢٨٤٢ ، ٢٨٤٣ .

(٥) انظر أمثلة على هذه الحياة الجاهلية فى ترجمته بالأغانى ٥/١٢٢ – ١٥٣ (دار الكتب) .

« إنما هذا السواد بستان لقريش » ،وكأنما أنسته عصبية القبيلة وأرستقراطية الحاكم أن السواد فىء للمسلمين جميعا الذين اشتركوا فى فتحه ، وكأنما خلّطت عليه هاتان النزعتان الأمر فلم يفرق بين ما هو ملك لقبيلته وقبيلة الخليفة وما هو ملك للدولة . وقد أثار هذا القول الأشتر النخعى ، ودفعه للرد عليه ردًّا غليظاً فقال له : « أتزعم أن السواد الذى أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك ؟ والله مايزيد أوفاكم فيه نصيباً إلا أن يكون كأحدنا » . وعبارة الأشتر قوية الدلالة على أن المسألة قد فهمت على أنها نزعة من نزعات العصبية القبلية ، وغرور من غرور الأرستقراطية الحاكمة . وقد تطورت الأمور بين الحاضرين تطوراً خطيراً ، فقد غضب صاحب شرطة الأمير ، وهو مضرى من أسد ، من رد الأشتر اليمنى عليه ، وأغلظ لليمنية القول ، فما كان منهم إلا أن قاموا إليه فضربوه حتّى غشى عليه ، وغضبت بنو أسد ، وساءت الأمور بين اليمنية والمضرية فى الكوفة ، «وركبت القبائل» حتّى اضطر سعيد بأمر عثمان إلى نفى الأشتر ورفاقه إلى الشام عند معاوية ، ثم إلى الجزيرة عند عبد الرحمن بن خالد بن الوليد . ولكن هذا كله لم يغير شيئاً مما فى نفوسهم ، فقد ظلوا يتربصون الفرص بسعيد ، حتّى إذا ما قدم على عثمان ذات مرة ، واستخلف على الكوفة ، وثبوا وأجمعوا أمرهم على أن يحولوا بين سعيد وبين العودة إلى الكوفة ، وأقسموا لا يدخلـنّها عليهم ما حملوا سيوفهم . وكانت النتيجة أن عزل عثمان سعيداً ، وولى مكانه أبا موسى الأشعرى الذى وقع عليه اختيارهم[1]

أرأيت إلى هذه العصبية القبلية كيف بدأت ، وكيف تطورت بها الأمور حتّى كانت سبباً فى تشريد طائفة من المسلمين ونفيهم عن وطنهم ، وفى اضطراب الأمر على الخليفة حتّى ليضطر إلى عزل واليه والرضوخ لرغبة الخارجين عليه ؟ بل لقد كانت هذه الحادثة أبعد مدى وأعمق أثراً فى تاريخ الدولة الإسلامية ، فليس من شك فى أنها كانت من العوامل التى أودت بخلافة عثمان ، وقد رأينا من قبل أن الأشتر كان قائد

(١) انظر القصة بالتفصيل فى الطبرى أحداث سنة ٣٣ ، ٣٤ . وأيضاً فى الأغانى ١١/ ٣٠ (بولاق)

جموع الثائرين الكوفيين الذين خرجوا إلى المدينة وشاركوا فى قتل عثمان ، كأنما كان ينتقم لنفسه ولرفاقه من عثمان بما أساء إليهم وما أنزل بهم من نفى وتشريد ، ورأينا أيضا أن الأشتر نفسه كان قائد جيش على فى أيام صفين ، كأنما كان يسعى إلى الانتقام من معاوية بما أساء إليهم هو وأميره عبد الرحمن بن خالد بن الوليد من قول وفعل .

وظلت الحياة القبلية كماهى طوال العصر الأموى ، بل لقد اشتد إحساس رؤساء القبائل العربية التى كانت تنزل الكوفة بأنفسهم ، ومضوا يعيدون سنن الحياة الجاهلية ، حتى لنسمع فى عصر عبد الملك أن رؤساء العشائر العربية فى الكوفة كانوا يجيرون من يلجأ إليهم ، كما كان آباؤهم وأجدادهم فى العصر الجاهلى يفعلون ، بل لقد وصل الأمر إلى درجة أنهم كانوا يجيرون الخارجين على الدولة حتى على الخليفة نفسه(١) كما نسمع أن أحد أشراف الكوفة ، وهو محمد بن عمير بن عطارد بن حاجب ابن زرارة ، يبذل من ماله أربعة آلاف درهم وفرساً لمن يفضل من الشعراء الفرزدق على جرير(٢) ، ويرشو الأخطل ألف درهم وكسوة وبغلة وخمراً ويكسوه حلة ليرجع عن حكمه بتفضيل جرير على الفرزدق ، ويفضل الفرزدق عليه(٣) ، ولا يمكن أن نفهم السر فى حماسة هذا الأرستقراطى الكوفى للفرزدق إلا إذا أدركنا أنهما من قبيلة واحدة ، فالمسألة عنده صورة من صور العصبية القبلية ، فقد رأى جريراً لا يهجو الفرزدق وحده ، وإنما يهجو معه قبيلته كلها ، وفى هذا ما يمسه هو مباشرة مادام يعيش فى مجتمع قبلى يؤمن بالقبيلة والعصبية لها كما كان يؤمن المجتمع الجاهلى ، ومن هنا كان يصف الفرزدق بأنه « شاعرنا(٤) » أو « صاحبنا(٥) » ، وهو وصف

---

(١) انظر الطبرى ٢/٢/٨١٧ .

(٢) انظر الأغانى ٨/٦٨ (دار الكتب) .

(٣) انظر الأغانى ١١/٦١ ، ٦٢ (دار الكتب) ، وأيضاً ٨/١٧ (دار الكتب) .

(٤) انظر الأغانى ١١/٦٢ (دار الكتب) .

(٥) انظر الأغانى ١١/٦٢ (دار الكتب) .

يعبر تعبيراً قوياً عما كان يشعر به هذا الأرستقراطى الكوفى من عصبية لقبيلته .

وظلت الحياة القبلية مسيطرة على الكوفة ، وظلت العصبيات القبلية عنصراً أساسياً فى حياتها الاجتماعية ، ومقوماً لا يمكن إغفاله من مقومات هذه الحياة ، حتى أخذت العناصر الفارسية تطغى على العنصر العربى فى أيام الدولة العباسية على نحو ما بينا من قبل .

* * *

ونعود مرة أخرى إلى الكوفة منذ تأسيسها لنشهد جماعات من الصحابة – رضوان الله عليهم – ينزلونها ويستقرون فيها . ثم تمضى الأيام بالكوفة فنشهد ظهور جماعات ضخمة من التابعين وتابعى التابعين فيها . وإذا كنا قد رأينا من قبل أن عدد الصحابة الذين نزلوا الكوفة منذ تأسيسها كان كبيراً ، فمن الطبيعى أن يكون عدد التابعين وتابعى التابعين أكبر ، فقد كان لكل صحابى مدرسة من التابعين تأخذ عنه وتلتف حوله ، كما كان لكل تابعى مدرسة من تابعيه تأخذ عنه أيضا وتلتف حوله .

وليس من شك فى أن هذه العناصر الشديدة التدين من صحابة الرسول عليه السلام ومن تبعهم من المؤمنين الصادقين كانت عاملاً قوياً فى انتشار روح التدين العميق فى الكوفة ، كما كانت من العوامل الأساسية فى انتشار موجة قوية من الزهد فيها . ونحن نميل مع الدكتور شوقى ضيف إلى القول بأن الزهد نشأ نشأة إسلامية خالصة ، فقد دعا إليه القرآن الكريم ، كما دعت إليه السنة النبوية ، فاندفع كثير من الصحابة الذين رافقوا زاهد الأمة وعابدها الأول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حياة زاهدة ، كلها تقوى وعبادة ، ورفض لزخرف الدنيا وتقشف ، وابتهال إلى الله ، وتوكل عليه ، وانتظار لما عنده(١) .

وقد بلغت هذه الموجة من الزهد درجة المد العالى فى العراق ، « فكل من يدرس هذه الموجة من الزهد ، ويتعقبها فى الأقاليم الإسلامية أثناء عصر بنى أمية ، يستطيع أن يلاحظ فى وضوح أن أهم إقليم انتشرت فيه هذه

(١) انظر التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ٣٢ – ٣٤ .

الموجة هو إقليم العراق[1] » ، فقد تجلى هذا الميل الزهدى خاصة فى العراق بعيد الفتح الإسلامى وفى صدر الخلافة الأموية[2] .

وحين نمضى إلى الكوفة لنتتبع هذه الموجة من الزهد فيها نلاحظ ظهور جماعات من الزهاد ارتفعت بالزهد إلى درجة سامية رفيعة من الروحانية الخالصة ، والميل الصادق عن الدنيا وما فيها من متع وملذات . وإن المتتبع لطبقات الكوفيين الذين ترجم لهم ابن سعد فى «الطبقات الكبير[3] » لتلفت نظره تلك المجموعة الضخمة من هؤلاء الزهاد الذين شهدتهم الكوفة ، كما تلفت نظره تلك الأسماء المتعددة التى يطلقها على جماعات منهم ، وهى أسماء تختلف فى ألفاظها ولكنها تتفق فى مدلولها . فقد كان هناك «العبّاد المجتهدون[4] » و«الربانيون[5] » و « البكاءون[6] » و « القراء[7] » . والظاهر أن تعدد هذه الأسماء ليس معناه أن هؤلاء الزهاد كانوا طوائف متعددة منفصلة ، كما هو الشأن فى طوائف الصوفية ، وإنما الواضح أن هذا التعدد يرجع إلى تعدد الصفات التى تمتاز بها جماعاتهم ، فسميت كل جماعة منهم بالصفة المميزة لها . والباحثون على أن كلمة « القراء » كانت تطلق بصفة عامة على الذين يزدرون الحياة الدنيا ، ويخصصون أنفسهم للعمل الصالح وحياة الزهد والتأمل[8] ، وأنها أخذت أولاً من قراءة القرآن ، ثم أصبحت تطلق على هؤلاء الذين أخلصوا

---

(١) شوقى ضيف : التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ٣٥ .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٣٠ .

(٣) الجزء السادس – وانظر أيضاً فى أسماء طائفة من هؤلاء الزهاد : الجاحظ فى البيان والتبيين ١/٣٦٣ وما بعدها ، ٣/١٩٣ ، وابن عبد ربه فى العقد الفريد ٣/١٧١ ، وابن الفقيه فى مختصر كتاب البلدان / ١٧١ ، ١٧٢ .

(٤) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١١٠ ، ١١١ ، ١٤٣ .

(٥) انظر ابن سعد : المصدر نفسه / ٦١ . والربانيون هم المتألهون العارفون بالله عز وجل ، ولعلها لفظة سريانية (انظر القاموس المحيط مادة الرب) .

(٦) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ١١ ، ١٢ ، ١١٢ – ١١٤ ، ١٤٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦

(٧) انظر ابن سعد : المصدر نفسه / ١١٩ ، ١٢٠ ، ٢٠٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٨) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، حواشى القسم الرابع الحاشية رقم ٣٥ – ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

أنفسهم لله ، فتقشفوا وتنسكوا وعاشوا معيشة زاهدة ، بل معيشة تقوم على المجاهدة ورياضة النفس[1]

وقد شغل هؤلاء الزهاد بالتفكير فى الآخرة وما فيها من خلود عن التفكير فى الدنيا الفانية وما فيها من نعيم زائل ، ولم تكن الدنيا فى نظرهم إلا رحى تدور تعرك الناس بثفالها ، ثم لا تبقى بعد ذلك شيئاً ، اللهم إلا تلك البقايا التى تتخلف عن طعامهم ولباسهم . فيتخلصون منها ، ويلقونها بعيدا عنهم ، وإذن فما الدنيا ؟ وعلام يحرص الناس عليها ؟ وعلام يتقاتلون من أجلها ؟ يحدثنا ابن سعد « أن مسروق بن الأجدع أخذ بيد ابن أخ له ، فارتقى به على كناسة بالكوفة ، فقال : ألا أريكم الدنيا ؟ هذه الدنيا ، أكلوها فأفنوها ، لبسوها فأبلوها ، ركبوها فأنضوها ، سفكوا فيها دماءهم ، واستحلوا فيها محارمهم ، وقطّعوا فيها أرحامهم[2] » . هذه هى قصة الحياة كما يراها ويرويها هذا الزاهد الكوفى الكبير الذى مرت حياته بالكوفة منذ وقت مبكر من حياتها كما يمر الطيف النورانى على الأرض ثم يغيب عنها دون أن يعلق به شىء من أدرانها فمات ولم يترك ثمن كفنه[3] .

وإذا كانت هذه هى قصة الحياة ففيم حرص الناس عليها ؟ وفيم فرحتهم بها ؟ إن الموت واقف لهم بالمرصاد ، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ، وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً ، وما تدرى نفس بأى أرض تموت . جاء رجل من مراد إلى أويس القَرَنى أحد كبار التابعين الزهاد من أهل الكوفة[4] فقال له : كيف الزمان عليكم ؟ فقال أويس : « ما تسأل رجلاً إذا أمسى لم يُرَ أنه يصبح ، وإذا أصبح لم يُرَ أنه يمسى . يا أخا مراد ، إن الموت لم يبق لمؤمن فرحاً[5] » .

(١) شوقى ضيف : التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ٣٦ .
(٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٥٥ .
(٣) المصدر نفسه / ٥٦ . وقد توفى مسروق سنة ثلاث وستين .
(٤) انظر الجاحظ : البيان والتبيين ٣/١٩٣ . وانظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١١٣
(٥) ابن سعد : المصدر السابق / ١١٦ .

وإذا كانت هذه نهاية الحياة ، فليعمل المرء لآخرته كأنه يموت غداً ، لا يفكرنّ فى الدنيا فإنه لن يعيش فيها أبداً ، وليأخذن من دنياه لاخرته ، وليقدمنّ لآخرته عملاً يجده أمامه فى صحيفته يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم ، « ولتُردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبّئكم بما كنتم تعملون » . وقد كان الربيع بن خُثَيْم ، أحد كبار التابعين الزهاد من أهل الكوفة(1) ، يقول : « يا عبد الله ، قل خيراً أو اعمل خيراً ، ودُمْ على صالحة ، لا يطولن عليك الأمد ، ولا يقسُوَنّ قلبك ، ولا تكونن من الذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون . يا عبد الله ، إن كنت عملت خيراً فأتبع خيراً خيراً ، فإنه سيأتى عليك يوم تود لو ازددت ، وإن كان مضى منك لهم لا محالة فاعمل خيراً ، فإنه يقول إن الحسنات يذهبن السيات، ذلك ذكرى للذاكرين(2) » .

على هذا النمط من الحياة كان يعيش هؤلاء الزهاد فى الكوفة ، لا يفكرون فى أمر من أمور الدنيا يرون أنه يشغلهم عن التفكير فى الله ، وعبادته ، والتقرب إليه، وخشيته ، وابتغاء مرضاته ، وإنما مضت حياتهم فى عبادة صادقة ، وقراءة للقرآن ، وملازمة للمساجد ، وذكر الله ، واستغفار لما فرط منهم ، وتقشف ، وتبتل ، وانصراف عن المادة ، وتفرغ للروح ، ومجاهدة للنفس ، ورياضة لها . وقد وضع الربيع بن خُثَيْم — زاهد الكوفة الأكبر الذى يراه جولد تسيهر(3) المثل الكامل لهؤلاء الزهاد فى أسلوب حياته وآرائه — دستوراً للزهد يقوم على تسع مواد حيث يقول : « أقلل الكلام إلا من تسع : تكبير ، وتهليل ، وتسبيح ، وتحميد ، وسؤالك الخير ، وتعوذك من الشر ، وأمرك بالمعروف ، ونهيك عن المنكر ، وقراءتك القرآن(4) » .

ولم يكن واضح هذا « الدستور » بالمشرّع النظرى فحسب ، وإنما خضع له ، وسار عليه ، وكانت حياته العملية صدى صادقاً له ، يحدثنا بعض

---

(1) انظر الجاحظ : البيان والتبيين ٣/١٩٣ . وابن عبد ربه : العقد الفريد ٣/١٧١

(2) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٢٧ ، ١٢٨ .

(3) العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٣٠ .

(4) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣ /١٥٠ . وفى ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٢٩ صورة ثانية من هذا الدستور ، وانظر صورة ثالثة فى صفحة ١٣٢ والمعنى فى الصور الثلاث واحد.

الرواة أنه عاصره عشرين سنة ما تكلم فيها إلا كلمة تصعد(1) ، يشير بذلك إلى الآية الكريمة « إليه يصعد الكلم الطيب(2) » ، ويحدثنا بعضهم أنه ما سمعه يذكر شيئاً قط من الدنيا إلا أنه قال يوماً : كم للتيم مسجد(3) ، ويحدثنا آخرون أنه ما جلس فى مجلس قط ولا على ظهر طريق مذ تأزر بإزار ، وذلك لأنه كان يكره أن يرى شيئاً يُستَشهد عليه فلا يشهد ، أو يرى حاملة فلا يعينها ، أو يرى مظلوماً فلا ينصره ، أو لا يغض البصر ، أو لا يهدى السبيل(4) ، بل لقد وصل به الأمر إلى درجة أنه لم يكن يسمح لابنته الصغيرة بأبسط ألعاب الطفولة وأكثرها براءة ، وكان يؤثر لها على ذلك أن تقول خيراً ، فقد أتته ابنته فقالت له : يا أبَهْ أذهبُ ألعبُ ؟ فقال لها : اذهبى فقولى خيراً ، فلما أكثرت عليه قال له بعض القوم : اتركها تذهب تلعب ، فقال : لا أحب أن يكتب علىَّ اليوم أنى أمرت باللعب(5) . وكان إلى جانب ذلك يزهد فيما يناله من غنائم الجهاد ويتصدق به ، يقول بعض الرواة : « كنت رفيقاً للربيع بن خثيم فى غزاة ، فرجع ومعه رقيق ودواب ، فمكثت أياماً ثم أتيته فلم أحس من ذاك الرقيق ولا من تلك الدواب شيئاً ، فاستأذنت فلم يجبنى أحد ، ثم دخلت فقلت : أين رقيقك ودوابك ؟ فلم يجبنى ، فأعدت عليه ، فقال : لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون(6) » ومن الواضح أن امتناع الربيع فى أول الأمر عن الإجابة ، ثم إجابته بهذه الآية الكريمة يدلان على أنه كان حريصاً على أن يخفى صدقاته حتى لا يراد بها غير وجه الله ، وحتى تكون بينه وبين الله ، وذلك استجابة لقوله تعالى « إن تبدوا الصدقات فنعِمّا هى ، وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم(7) » .

---

(1) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٢٨ .

(2) سورة فاطر : الآية ١٠ .

(3) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٢٧ . وهناك قصة أخرى تشبه هذه القصة فى صفحة ١٣٣ .

(4) ابن سعد : المصدر نفسه / ١٢٧ .

(5) ابن سعد : المصدر نفسه / ١٣١ .

(6) ابن سعد : المصدر نفسه / ١٣٣ .

(7) سورة البقرة : الآية ٢٧١ .

ومع ذلك كله كان الربيع يشعر بأنه مقصر فى حق الله ، وأنه لم يصل فى عبادته إلى تلك الدرجة التى كان عليها الصحابة - رضوان الله عليهم - فقد كان « يبكى حتى تبتل لحيته من دموعه ، ويقول : أدركنا قوماً كنا فى جنوبهم لصوصاً(١) » .

ولم يكن الربيع بن خثيم وحيد دهره بالكوفة فى الزهد ، وإنما كان أمثاله ونظراؤه كثيرين ، ويحدثنا ابن سعد أنه كان فى بنى ثور ثلاثون رجلاً ما منهم رجل دون الربيع بن خثيم(٢) . وإذا كان هذا شأن حى واحد من أحياء الكوفة الكثيرة فإنه يدل على مدى انتشار موجة الزهد فى هذه المدينة فى أثناء العصر الأموى .

وقد فرض هؤلاء الزهاد على أنفسهم ألواناً من المجاهدات والرياضات تكلفوا فى سبيلها ضروباً شتى من المشقات الجسدية ، فقد كان العنبس ابن عقبة يسجد فيطيل السجود « حتى أن العصافير ليقعن على ظهره وينزلن ، ما يحسبنه إلا جذم حائط(٣) » ، وكان « مسروق بن الأجدع يصلى حتى تورم قدماه(٤) » وكان « لا يفطر من صيام ، ولا يفتر عن صلاة(٥) » وكان إذا حج لاينام إلا ساجداً على وجهه(٦) ، وكان يخلو للعبادة ويجاهد نفسه فيها مجاهدة عنيفة حتى لتجلس امرأته خلفه تبكى مما تراه يصنع بنفسه(٧) . وكان عبد الرحمن بن الأسود يصلى بقومه فى رمضان اثنتى عشرة ترويحة ، ويصلى لنفسه بين كل ترويحتين اثنتى عشرة ركعة ، ويقرأ بهم ثلث القرآن فى كل ليلة(٨) وكان همام بن الحارث النخعى يقضى الليل كله فى العبادة ولا ينام إلا هنيهة وهو قاعد(٩) وكان الأسود بن يزيد يصوم

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٣١ ، ١٣٢ .
(٢) المصدر السابق ٦/١٣٣ .
(٣) المصدر السابق ٦/١٤٤ .
(٤) المصدر السابق / ٥٤ .
(٥) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣/١٦٨ .
(٦) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٥٢ .
(٧) المصدر السابق / ٥٤ .
(٨) المصدر نفسه / ٢٠٣ .
(٩) المصدر نفسه / ٨١ .

فى اليوم الشديد الحر الذى إن الجمل الجلد الأحمر ليرنّح فيه من الحر حتّى يسود لسانه ، وكان « يصوم فى السفر حتّى يتغير لونه من العطش فى اليوم الحار » وكان هذا فى عير رمضان ، حتّى لقد ذهبت إحدى عينيه من الصوم(١) ، ويصفه رواة ابن سعد بأنه كان يصوم الدهر(٢) ، وقد حج نيفا وسبعين مرة(٣) ، وطاف بالبيت ثمانين ما بين حجة وعمرة(٤) ، وكان ضرار بن مرة قد حفر قبره قبل موته بخمس عشرة سنة ، فكان يأتيه فيختم فيه القرآن(٥) ، وكان معضد بن يزيد العجلى يخرج هو وجماعة من زهاد الكوفة إلى الجبانة يتعبدون(٦) .

ولم يكن هؤلاء الزهاد يبالون بشىء مما يصيبهم من ذلك كله ، لأنهم كانوا يرون فيه « جسر التعب » الذى يوصلهم « للراحة الكبرى » فى جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين ، وكان علقمة بن قيس يقول لابن أخيه الأسود بن يزيد ، وكلاهما من كبار التابعين الزهاد من أهل الكوفة(٧) : ما تعذب هذا الجسد ؟ فيقول له الأسود : إنما أريد له الراحة(٨) ، وقيل لمسروق بن الأجدع ، وهو من كبار التابعين الزهاد فى الكوفة(٩) ... أضررت ببدنك ، فقال : كرامته أريد(١٠) ، وقالت له امر... ويلك يا مسروق ! أما يعبد الله غيرك ؟ أما خلقت النار إلا لك ؟ فـ...

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ٤٧ .
(٢) المصدر نفسه / ٤٦ .
(٣) المصدر نفسه / ٤٨ .
(٤) المصدر نفسه / ٤٧ .
(٥) المصدر نفسه / ٢٣٦ .
(٦) المصدر نفسه / ١١١ .
(٧) انظر ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣/١٧١ .
(٨) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٤٧ . وفى العقد الفريد (٣/١٦٨) « قال علقمة لأسود بن يزيد : كم تعذب هذا الجسد الضعيف ! قال : لا تنال الراحة إلا بالتعب » .
(٩) انظر ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣/١٧١ .
(١٠) المصدر السابق / ١٦٨ .

ويحك يا فيروز ! إن طالب الجنة لا يسام ، وهارب النار لا ينام[1] ، وكان مسروق يقول لسعيد بن جبير ، وهو من كبار التابعين الكوفيين أيضاً : يا سعيد ، ما بقى شيء يُرغَب فيه إلا أن نعفر وجوهنا فى هذا التراب[2]

والشيء الذى يلفت النظر هو أن هؤلاء الزهاد – على الرغم من هذه السلبية التى كانت تسيطر على نفوسهم – لم يرفضوا المشاركة فى الحياة الحربية التى كانت عنصراً أساسياً فى حياة الكوفة . ومن الواضح أنهم كانوا يرون فيها وسيلة من وسائل التقرب إلى الله الذى « اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون فى سبيل الله فيَقتلون ويُقتلون ، وعداً عليه حقاً فى التوراة والإنجيل والقرآن،ومن أوفى بعهده من الله[3] »،وهى حقيقة يؤكدها جولد تسيهر حيث يرى أن الزهد عند هؤلاء القوم لم يصل بهم إلى حد نبذ المشروعات الحربية التى كانت فى الحقيقة وسيلة إلى نشر الدين ، وأن الكثير من مناقب الزهد والتقشف فى هذا العصر تظهر فى سيَر هؤلاء القوم الذين أبلوا البلاء الحسن فى الحروب الإسلامية[4] . ويحدثنا ابن سعد أن معضد بن يزيد العجلى أحد « العباد المجتهدين » ، وكان يخرج هو وبعض زهاد الكوفة إلى الجبانة يتعبدون ، اشترك فى غزو أذربيجان فى خلافة عثمان ، وقتل هناك شهيداً [5] ، وكذلك كان الربيع بن خثيم زاهد الكوفة الأكبر يشارك فى الجهاد ، وقد مر بنا أنه كان يتصدق بما يناله من غنائم الحرب حتى ينال البر الذى وعد الله به عباده الذين ينفقون مما يحبون ، وكذلك مر بنا أن طائفة « القراء » شاركت فى ثورة ابن الأشعث مشاركة قوية لأنهم رأوا فى ذلك جهاداً فى سبيل دين الله الذى أوشك الأمويون « المحلون المحدثون المبتدعون » أن يضيعوه .

وقد رأينا فى صدر هذا الحديث أن موجة الزهد انتشرت فى العراق ،

---

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣ / ١٦٨ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٥٣ ، ٥٤ .

(٣) سورة التوبة : الآية ١١١ .

(٤) العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٣٠ .

(٥) الطبقات الكبير ٦/١١١ .

وفى الكوفة تبعاً لذلك ، فى أثناء العصر الأموى ، فهل معنى هذا أن هذه الموجة قد تحطمت على صخور الشاطئ العباسى التى أحاطت بها أمواج أخرى من اللهو والمجون ؟

الواقع أن موجة الزهد فى الكوفة لم تتحطم بعد انتهاء العصر الأموى ، وإنما ظلت تواصل تدفعها على الشاطئ الأسود ، شاطئ العباسيين ، فترة غير قصيرة من صدر دولتهم ،وظلت تلك الأنغام الروحانية الصافية تتجاوب بأصدائها اللطيفة أرجاء الكوفة وسط هذا الرنين الصاخب الذى أخذ يتعالى فيها رنين اللهو والمجون ، وظلت الكوفة تشهد طوائف من هؤلاء الزهاد ، فقد شهدت مسعر بن كدام(١) الذى توفى فى خلافة المنصور سنة اثنتين وخمسين ومائة أو خمس وخمسين ، ويحدثنا ابن سعد أنه لم يكن له مأوى إلا منزله والمسجد . وشهدت داود بن نصير الطائى(٢) الذى توفى فى خلافة الهادى سنة خمس وستين ومائة ، ويذكر عنه ابن سعد أنه « كان قد سمع الحديث ، وفقه ، وعرف النحو ، وعلم أيام الناس وأمورهم ، ثم تعبد فلم يكن يتكلم فى ذلك بشىء » . وشهدت حسن بن صالح(٣) الذى توفى فى خلافة المهدى سنة سبع وستين ومائة ، ويصفه ابن سعد بأنه « كان ناسكاً عابداً فقيهاً » . وشهدت أبا بكر النهشلى من الطبقة السادسة (٤) الذى يصفه ابن سعد بأنه « كان عابداً ناسكاً » . وشهدت أبا بكر بن عياش(٥) الذى توفى سنة ثلاث وتسعين ومائة فى الشهر الذى توفى فيه الرشيد ، ويصفه ابن سعد بأنه « كان من العبّاد » ، وقد رآه بعض رواته يصلى يوم الجمعة حين يسلم الإمام إلى العصر فقال : أعرف هذا الشيخ بهذه الصلاة منذ أربعين سنة . وشهدت حسين بن على الجعفى(٦)

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢٥٣ ، ٢٥٤

(٢) المصدر السابق / ٢٥٥ .

(٣) المصدر نفسه / ٢٦١ .

(٤) المصدر نفسه / ٢٦٣ .

(٥) المصدر نفسه / ٢٦٩ .

(٦) المصدر نفسه / ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

الذى توفى فى خلافة المأمون سنة ثلاث ومائتين ، وكان — كما يصفه ابن سعد — « عابداً ناسكاً له فضل ، قارئاً للقرآن ، يقرئ الناس » . وشهدت أبا داود الحفرى[1] الذى توفى فى خلافة المأمون سنة ثلاث ومائتين أيضاً، وكان — كما يصفه ابن سعد — « ناسكاً له فضل وتواضع ، زاهدا » . وشهدت غير هؤلاء كثيرين من أصحاب الزهد والتنسك والتبتل والتفرغ للعبادة ، وشهرة أبى العتاهية بالزهد ذائعة ، وأخباره فى التنسك مستفيضة . ويذكر صاحب الأغانى أنه كان له صديق زاهد ، هو على بن ثابت ، وكانت بينهما « مجاوبات كثيرة فى الزهد والحكمة[2] » وقد توفى أبو العتاهية فى خلافة المأمون فى تاريخ يختلف حوله الرواة ، ولكنه ينحصر بين سنة تسع ومائتين وسنة ثلاث عشرة ومائتين[3] .

* * *

ويجدر بنا أن نقف لنتساءل : ما الأسباب التى عملت على انتشار موجة الزهد فى الكوفة على هذه الصورة الواسعة ؟

قلنا فى صدر هذا الحديث إننا نرد ذلك إلى تأثير تلك الطبقات الدينية الشديدة التدين من الصحابة ومن تبعهم من المؤمنين الصادقين الذين نزلوا الكوفة منذ تأسيسها ، وعاشوا فيها بعد ذلك . فقد نزل هؤلاء الصحابة الكوفة وعاشوا فيها وهم يحملون فى قلوبهم تلك المبادئ الإسلامية التى جاء بها القرآن والحديث والتى تدعو الناس إلى الزهد فى الدنيا فى سبيل الفوز بمحبة الله ، والزهد فيما فى أيدى الناس فى سبيل الفوز بمحبتهم ، ومضوا يلقنونها لمن تبعهم من المؤمنين الصادقين الذين تلقوها عنهم فى إيمان عميق ، واندفعوا ينفذونها فى حماس شديد ، ومبالغة بالغة فاقت من بعض جوانبها ما كان عليه أساتذتهم[4] ، كأنما كانوا يعوضون ما فاتهم من ذلك الشرف

(1) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦ / ٢٨١ .

(2) الأغانى ٤/٤٣ .

(3) المصدر السابق / ١١٠ ، ١١١

(4) يحدثنا ابن سعد أن عبد الله بن مسعود نهى معضد بن يزيد العجلى ورفقاءه عن التعبد فى الجبانة التى كانوا يخرجون إليها ليتعبدوا فيها (الطبقات الكبير ٦/١١١) . ويحدثنا عنه أيضاً أنه كان يمتنع عن كل صوم نافلة، لأنه كان يقدم الصلاة على الصوم فى المرتبة ، والصوم=

الذى فاز به هؤلاء الأساتذة من صحبة الرسول عليه السلام ، والسبق إلى الإسلام والجهاد فى سبيل نشره وتثبيت دعائمه فى بدء الدعوة[1] ، فإذا كان من هؤلاء الأساتذة من بشِّر بالجنة ، أو من هاجر الهجرتين ، أو من عذب فى سبيل الله ،أو من شهد بدرا ، أو من شهد المشاهد كلها أو بعضها ،فلا أقل ــ وهم الذين لم يفوزوا بشىء من هذا كله ــ من أن يعملوا ما وسعهم الجهد ، بل فوق ما وسعهم ، على الفوز برضوان الله عن طريق المبالغة فى تنفيذ ما أمر به واجتناب ما نُهى عنه . ومن هنا كان اندفاعهم فى الزهد ، ومن هنا أيضاً كانت مشاركتهم فى الجهاد . ولعل هذا هو السر فى انتشار الزهد بين التابعين وتابعيهم بصورة واسعة ، ولعله أيضاً السر فى تلك المبالغات التعبدية والمجاهدات النفسية التى فرضوها على أنفسهم ، وهى مبالغات ومجاهدات لا نراها عند الصحابة أنفسهم .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن أهل الكوفة ، منذ وقت مبكر من حياتها ، شغلوا بالقرآن الكريم أكثر من أى مصر آخر ، كما سنرى فى دراستنا للحياة العقلية ، استطعنا أن ندرك أى جو دينى كان يعيش فيه أهل الكوفة ، وهو جو كان ــ من غير شك ــ عاملا قوياً على انتشار موجة الزهد فيها ، وقد رأينا منذ قليل أن كلمة « القراء » مرادفة لكلمة « الزهاد » .

وإلى جانب هذا كله كان أكبر صحابى نزل الكوفة واتخذ منها وطناً له ، وحاضرة لخلافته ، وهو على بن أبى طالب ، مثلا عالياً من أمثلة الزهد والتقشف ، بل النموذج الكامل من بين الخلفاء الأولين والصحابة لحياة الزهد (٢) . وكان أهل الكوفة ينظرون إليه على أنه مثلهم الأعلى فى

= يضعف الجسم فيضعف عن الصلاة (المصدر نفسه ١٠٩/١/٣) . وهذا يؤكد ما نذهب إليه من أن هؤلاء التابعين الزهاد اندفعوا فى مبالغات تعبدية فاقت من بعض جوانبها ما كان عليه أساتذهم من الصحابة .

(١) يؤيد هذا ما يرويه الطبرى فى تاريخه (١/٣ / ١٤٨٣) من أن فتى من أهل الكوفة قال لحذيفة بن اليمان : يا أبا عبد الله ، رأيتم رسول الله وصحبتموه ؟ قال : نعم يا بن أخى ، قال : فكيف كنتم تصنعون ؟ قال : والله لقد كنا نجهد ، فقال الفتى : والله لو أدركناه ما تركناه يمشى على الأرض و لحملناه على أعناقنا .

(٢) انظر جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ٣١٠ (الحاشية رقم ٣٩ من حواشى القسم الرابع) .

كل شيء،وعلى أنه زعيمهم السياسى وإمامهم الروحى،فكان من الطبيعى أن يتأثروا به فى حياتهم ، وأن يتخذوا منه مثلا لهم يحذون حذوه، ويتأسون به فى زهده وتقشفه .

ولكن يبدو أنه هنالك إلى جانب هذه العوامل عوامل أخرى ساعدت على انتشار موجة الزهد فى الكوفة ، واندفاع الناس إليها ، وحرصهم على الأخذ بها والمبالغة فيها .

يبدو أننا لا نستطيع أن نغفل تأثير المسيحية ، فمن المعروف أن الكوفة أسست فى بيئة مسيحية ، وقد رأينا فى صدر هذا الفصل أن المنطقة التى أسست فيها كانت بها — عندما نزلها الجيش العربى — ثلاثة أديرة ، ورأينا أيضاً أن الحيرة التى أسست الكوفة على مقربة منها كانت مركزاً قوياً من مراكز المذهب النسطورى ، وأن الكوفة نفسها كان بها أسقفان نصرانيان: أحدهما نسطورى ، والآخر يعقوبى ، وأنه كانت بها جالية نصرانية ضخمة بعضها من السريان الذين كانوا منتشرين فى هذه المنطقة ، وبعضها من العرب من تغلب والنمر وإياد ومن نجران . ومعنى هذا أن الكوفة كانت على صلة وثيقة بالمسيحية لأنها — من ناحية — أسست وسط بيئة مسيحية خالصة ، ولأنها — من ناحية أخرى — لم ترفض قبول عناصر مسيحية تعيش فيها كما كانت ترفض مكة أو المدينة أو غيرهما من مدن الجزيرة العربية التى أوصى الرسول عليه السلام بألا يجتمع بها دينان . فلم يكن هناك مفر من أن تتأثر حياة زهاد الكوفة بالزهد المسيحى ، ذلك لأن « أولئك المسلمين الذين قوى فى نفوسهم المجافاة القوية لمتع الحياة الدنيا أخذ بليهم فى البداية نسك رهبان المسيحية ، وتأثروا بهؤلاء السائحين التائبين أثراً قوياً (١) » . وكان لثناء القرآن الكريم على المسيحية، وعلى قسيسيها ورهبانها بالذات فى قوله تعالى : « ولتجدنّ أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع

---

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٣١ .

الشاهدين[1] » أثر كبير فى خلق روح من المودة بين الديانتين ، وإضفاء شىء من الجاذبية على هؤلاء الرهبان تحبب إلى المسلمين الزهاد التأثر بهم ، دون أن يجدوا فى ذلك غضاضة . وفى رأى جولد تسيهر أن كلمتى « الرهبانية » التى عرفتها المسيحية و « السياحة » التى عرفها الإسلام مترادفتان تماماً[2] ، ويرى أيضاً أن هذه التجارب التى تيسر اكتسابها لتلك النفوس المتعطشة للزهد بمخالطتهم المسيحيين « أصبحت دون ريب مدرسة الزهد فى الإسلام[3] » ، وأن أصحاب هذه النزعة أكملوا مذهبهم « بما انتحلوه من شواهد وعبارات من العهد الجديد[4] » .

ومن الواضح أن جولد تسيهر يريد أن يربط بين المسيحية والزهد فى الإسلام . وهو ربط يبدو أن فيه شيئاً كثيراً من التعسف ، فقد رأينا فى مستهل حديثنا عن الزهد أنه نشأ فى الإسلام نشأة إسلامية خالصة ، ولو كان قد تأثر بالرهبانية المسيحية على النحو الذى يصوره جولد تسيهر لرأينا وجوها من الشبه بين الزهاد المسلمين والرهبان المسيحيين فى أسلوب حياتهم ، ولكن الواقع ينكر ذلك ، فلم يعرف الزهاد المسلمون نظام الرهبانية المسيحى ، ولم يعرفوا حياة الأديرة والصوامع ، ولم يحرموا على أنفسهم الزواج ، ولم يبتعدوا عن المشاركة فى الحياة العامة التى يحياها الناس ، وإنما على العكس نرى زهاد المسلمين يعيشون كما يعيش الناس ، ويتزوجون كما يتزوج الناس[5] . ونراهم إلى جانب ذلك يشاركون فى الحياة العامة كما يشارك الناس ، فيشاركون فى القتال كما يشاركون فى الحياة السياسية أيضاً .

---

(١) سورة المائدة : ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٣١ .

(٣) المرجع السابق / ١٣١ .

(٤) المرجع السابق / ١٣٢ . ويروى الجاحظ أن شعبى أحد زهاد الكوفة كان ينقل عن عيسى بن مريم عليه السلام (البيان والتبيين ١/٢٩٧) .

(٥) الحالة الوحيدة التى قابلتنى وتعد شذوذاً على هذه القاعدة هى حالة حسين بن على الجعفى الزاهد الذى لم يتزوج قط ولم يتسر (انظر ابن سعد: الطبقات الكبير ٦/٢٧٦). ولكن هذه الحالة – على فرديتها – لم تكن تحريما للزواج ، ولعلها كانت لأسباب خاصة .

والذى نريد أن نصل إليه من هذا هو أن الزهد فى الإسلام لم يكن مسيحى النشأة أو النزعة ، وأن الزهاد المسلمين لم يكونوا رهباناً يقضون حياتهم فى الأديرة والصوامع ، وإنما كان الزهد فى الإسلام إسلامى النشأة والنزعة ، غايةما فى الأمر أن هؤلاء الزهد المسلمين الذين عاشوا فى بيئات مسيحية ، كالعراق والشام ومصر ،لم يستطيعوا أن يعيشوا بمعزل عن تيار الرهبانية المسيحية ، وإنما تأثروا بها ، لا ذلك التأثر الذى يصوره جولد تسيهر ، ولكنه التأثر الذى ظهر فى تلك المبالغات التعبدية التى لم يكن الصحابة يعرفونها ، والتى كان بعض الصحابة ينكرونها عليهم ،وهو تأثر لا يجعلنا نسلك الزهد الإسلامى والرهبانية المسيحية فى قَرَن واحد ،فالرهبانية المسيحية محاولة لإماتة النزعات الدنيوية فى حين أن الزهد الإسلامى محاولة لتهذيب هذه النزعات . وفرق كبير بين المحاولتين فى الوسيلة والغاية .

وهناك عامل آخر كان قوى التأثير فى حركة الزهد الإسلامى فى العراق عامة ، وفى الكوفة خاصة ، وهو عامل الاضطراب السياسى .

وقد رأينا من قبل عند حديثنا عن الحياة السياسية أن الكوفة لم تعرف الهدوء أو الاستقرار السياسى طوال العصر الأموى وفترة غير قصيرة من صدر الدولة العباسية ، وإنما كانت دائما مدينة ثائرة تغلى كالمرجل ، بل ظلت وطن الثورة الروحى الذى تهوى إليه أفئدة الثائرين . وكان من نتيجة هذا الاضطراب السياسى أن أهل الكوفة فقدوا طمأنينتهم فى الحياة ، كما فقدوا اطمئنانهم إليها ، وضاع أملهم فى هذه الحياة التى لا تستقر على حال ، وإنما هى يوم لك ويوم عليك.ومن هنا انقسم أهل الكوفة إلى فريقين : فريق اندفعوا خلف هذه الحياة التى لااطمئنان لها ، يعبون من كؤوسها ما استطاعوا قبل أن يدركها النضوب والجفاف ، وفريق آخر نفضوا أيديهم من هذه الحياة الفانية وخلفوها وراء ظهورهم ، وانصرفوا عن متعها وملذاتها ، وجعلوا أمامهم الآخرة الباقية ، وآمنوا بأن ما عند الناس ينفد وما عند الله باق ، وأن الباقيات الصالحات « خير عند ربك ثواباً وخير أملا » ، فاحتقروا الدنيا ، ومضوا يعملون للآخرة كأنهم يموتون غدا ، وفرضوا على نفوسهم حياة متقشفة زاهدة، يسيطر عليها شبح الموت ، وظل القبر ، وذكر الآخرة حيث يجزى الناس على ما قدمت أيديهم ، « فمن يعملْ مثقال

ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » . ويرى جولدتسيهر أن الميل إلى الزهد كان مرتبطا بالثورة على السلطان القائم(١) ويقول إن كثيراً من المسلمين لجئوا إلى حياة الاعتكاف والزهد احتجاجا على ما ينكرون من النظام السياسى ، وكان الشعار الذى نقشوه على لوائهم «الفرار من الدنيا(٢) » ولا نكاد نجد أقوى دلالة على هذا من قول مسروق بن الأجدع ، زاهد الكوفة المشهور ، تعليلا لفراره من الدنيا وخلوه للعبادة : « أيام تشاغل فأحب أن أخلو للعبادة(٣) » وكذلك كان أويس القرنى ، الزاهد الكوفى المشهور ، يقول : « الوحدة أحب إلىّ(٤) » ، وأغلب الظن أنه كان يقصد أن الوحدة أحب إليه من المشاركة فى هذه الحياة المضطربة المتقلبة .

ولكن هذا الاضطراب السياسى الذى سيطر على حياة الكوفة ، وهذا القلق الدائم الذى كانت تغلى به نفوس أهلها ، لم يحققا لأهل الكوفة — كما رأينا من قبل — ما كانوا يطمعون فيه من تغيير نظام الحكم ، وإنما كانت النتيجة دائما ضدهم ، بل وبالاً عليهم ، إذ نظرت إليهم الدولة على أنهم مصدر تهديد خطير لها ، فعاملتهم بمنتهى القسوة والشدة ، واستباحت دماءهم وأموالهم ، فلم يكن لديهم — كما يقول الدكتور شوقى ضيف(٥) — أمام هذا الظلم وتلك القسوة وما استولى على نفوسهم من فزع وخوف ، إلا أن يعتصموا بحبل الله وينصرفوا عن متاع الدنيا إلى متاع الآخرة ، فتحول أولئك الذين خسروا الحروب الداخلية ولم يستطيعوا اقتناص الدنيا من أيدى الأمويين إلى الزهد فيها ، ووضعوا أمانيهم فى الآخرة ، وما وعد الله به عباده المتقين .

* * *

(١) العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٣٠ .
(٢) المرجع السابق / ١٣١ .
(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٥٤ .
(٤) المصدر السابق /١١٤ .
(٥) انظر التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ٣٦ .

وحديثنا عن الزهد يدفعنا إلى الحديث عن نزعة دينية أخرى وثيقة الصلة به ، وهى نزعة التصوف . فالتصوف – فى حقيقة أمره – ليس إلا الخطوة الأخيرة من الطريق الذى يسلكه الزاهد ليصل إلى المحبة الإلهية ، والمعرفة الكاملة اللدنية التى عندها يفنى خيال الوجود الشخصى فى حقيقة الكائن الإلهى الشاملة لكل شيء(١) ، وليس يعنينا هنا أن نحدد معنى كلمة « التصوف » فقد تشعبت آراء الباحثين فيه تشعبا كبيراً (٢) ، وإنما الذى يعنينا أن نسجل أن الزهد هو الخطوة الأولى إلى التصوف (٣) ، وهى حقيقة توشك أن تكون بديهية .وإذا كنا قد قررنا أن الزهد انتشر فى الكوفة ذلك الانتشار الواسع العريض الذى صورناه ، فمن الطبيعى أن أن يكون التصوف قد عرف فيها أيضاً ، وهذا استنتاج منطقى واضح لا يحتاج إلى كبير ذكاء .

ولكن الشيء الأهم من ذلك هو أن التصوف لم يعرف فى الكوفة فحسب وإنما ظهر – أول ما ظهر فى المجتمع الإسلامى – فيها ، فالكوفة هى التى خطت السطور الأولى من كتاب التصوف الإسلامى . ويختلف الباحثون حول أول من سمى بالصوفى(٤) ، ولكنهم يتفقون على أنه كوفى ، فهو أحد رجلين : إما أبوهاشم الكوفى الذى توفى فى أوائل القرن الثانى الهجرى سنة خمس ومائة ، وإما جابر بن حيان ، وهو كيميائى شيعى من أهل الكوفة ، كان له مذهب خاص فى الزهد ، وهو شخصية يكتنف الغموض كثيراً من جوانب حياتها ، ولكن أوثق الروايات تذهب إلى أنه قضى معظم حياته فى الكوفة . ولم يعرف بالضبط تاريخ وفاته ، فإذا أخذنا بما يرجحه كارا دىڤو(٥) من أنه بلغ عنفوانه حوالى سنة

---

(١) انظر جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٣٦ وما بعدها .

(٢) انظر الطوسى : اللمع / ٢٧ .

(٣) انظر ابن خلدون : المقدمة / ٤٦٧ .

(٤) انظر Massignon: The Ency. of Islam, art. «Tasawwuf».
وانظر أيضاً تعليقات الأستاذ مصطفى عبد الرازق على مادة « التصوف » فى الترجمة العربية للدائرة .

(٥) Carra de Vaux: The Ency. of Islam, art. «Djabir B. Haiyan»

ستين ومائة فإننا نجد أنفسنا نميل إلى أن أبا هاشم الكوفى هو أول من سمى بالصوفى . أما صيغة الجمع « الصوفية » التى ظهرت سنة تسع وتسعين ومائة فى خبر فتنة قامت بالإسكندرية ، فإنها كانت تدل حوالى ذلك التاريخ على مدرسة من مدارس التصوف الإسلامى تكاد تكون شيعية ، نشأت فى الكوفة ، وكان آخر أئمتها « عبدك الصوفى » النباتى الذى حرم على نفسه اللحم ، وقال إن الإمامة بالتعيين ، وتوفى ببغداد حوالى سنة عشر ومائتين . ومعنى هذا — كما يقول ماسينيون — أن كلمة « صوفى » كانت فى أول أمرها متصلة اتصالا واضحاً بالكوفة(١) .

ولكن ماسينيون لا يكتفى بذلك ، بل يرى أن فى حياة كثير من زهاد الكوفة سمات واضحة من حياة المتصوفة ، ويرى أنه يجوز أن يعد حذيفة ابن اليمان أحد الصحابة الزهاد الذين نزلوا الكوفة منذ وقت مبكر جدا من حياتها ، وتوفى بها سنة ست وثلاثين(٢) ، أول السابقين إلى حياة التصوف من أهل الكوفة ، ويضع الربيع بن خثيم ، زاهد الكوفة الأكبر ، الذى توفى سنة سبع وستين ، على رأس شيوخ الكوفة فى التصوف . ويجعل معه أبا إسرائيل الملائى، وجابر بن حيان، وكليبا الصيداوى ، ومنصور ابن عمار ، وأبا العتاهية ، وعبدك(٣) .

وظلت الكوفة وأختها البصرة المدينتين اللتين استقرت فيهما جماعات المتصوفة المسلمين إلى أن احتلت مكانهما بغداد ، فأصبحت مركز الحركة الصوفية الإسلامية ، وذلك يعد عام خمسين ومائتين ، وهو التاريخ الذى بدأت تعقد فيه الاجتماعات والحلقات للمناقشات الدينية ، وتلقى فيه الدروس العامة فى التصوف فى المساجد(٤) .

---

(١) The Ency. of Islam, art. «Tasawwuf.»

(٢) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٨ .

(٣) The Ency. of Islam. art. «Tasawwuf ».

(٤) انظر ماسينيون : المقالة السابقة .

وإلى جانب تيار الزهد والتصوف الذى ظل يتدفع على الشاطئ الكوفى طوال العصر الأموى ، وشطراً غير قصير من صدر الدولة العباسية ، نلاحظ تياراً آخر مضاداً كان يتدفع أيضاً على هذا الشاطئ ، بدأ تدفعه منذ أيام الدولة الأموية ، وبلغ درجة المد العالى قبيل قيام الدولة العباسية وهو تيار اللهو والمجون . فإلى جانب أولئك الزهاد النساك الذين وهبوا حياتهم للعبادة والتبتل ، وجدت جماعات فرغت للغناء والموسيقا ، واللهو والعبث ، وشرب الخمر ، لا يفكرون فى الآخرة ، ولا يشغلون أنفسهم بالعمل لها ، بقدر ما يفكرون فى الدنيا والاستمتاع بها إلى أقصى درجات الاستمتاع .

بدأت هذه الموجة منذ أيام العصر الأموى ، ولكنها بدأت على استحياء ، بل ربما كان الحق أن نقول إنها بدأت قبل العصر الأموى . فمنذ أيام عثمان — ولم يكن قد مضى على تأسيس الكوفة إلا سنوات قليلة — نلاحظ أن هذه الحياة بدأت إرهاصاتها فى الظهور . ويحدثنا الرواة أن الوليد ابن عقبة ، والى عثمان على الكوفة وأخاه لأمه ، كان يشرب الخمر ، ويستمع إلى الغناء ، ويظل يسمر مع ندمائه ومغنيه من أول الليل إلى الصباح ، وأنه كان يؤثر بمنادمته صديقاً له من نصارى تغلب ، هو أبو زُبَيد الطائى الشاعر ، وأنه أنزله دارا على باب المسجد ، ثم وهبها له ، فكان أبو زبيد يخرج من منزله حتى يشق الجامع إلى الوليد ، فيسمر عنده ، ويشرب معه ، ثم يخرج فيشق المسجد وهو سكران. ويذكرون أن الوليد صلى بالناس الصبح ذات يوم ، وهو سكران ، أربع ركعات ، ثم التفت إلى الناس وقال : أزيدكم ؟ ويذكرون أيضا أنه كان له ساحر مشعوذ ، وكان يريه ضروبا من التخاييل، ويعرض عليه ألوانا من سحره وشعوذته فى داخل المسجد . وأخبار لهو الوليد وعبثه وسماعه وشربه مشهورة، وأياما كانت المبالغة أو التشهير فيها فإن الأمر الذى لا شك فيه هو أن الوليد قد ثبت عليه أنه كان يشرب الخمر ، وأن الخليفة عثمان أمر بحده ، ثم عزله عن الكوفة لهذا السبب (١) .

---

(١) انظر فى هذه الأخبار : الأغانى ١٢٢/٥ – ١٤٥ (دار الكتب) ، والمسعودى : مروج الذهب ٣٣٣/١ – ٣٣٦ ، والطبرى ٢٨٤٣/٥/١ – ٢٨٤٩ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ٣٤٨/٦ .

وتمضى الأيام بالكوفة ، وتأخذ هذه الموجة فى الارتفاع . وإذا كان الناس شهدوا فى أيام عثمان أميرهم الوليد يشرب الخمر ويستمع إلى المغنيات ، فإنهم شهدوا فى العصر الأموى خليفة لهم يشرب الخمر : ويتغنى بها ، ويستمع إلى المغنيات ، ويبعث فى طلبهن من أقصى الأقاليم الإسلامية ، بل يزيد على ذلك استهانة بالدين ، واستهتارا به ، وتحللا من القيم الأخلاقية ، وإفراطا فى المجون والتهتك والخلاعة ، وهو الوليد بن يزيد ، الذى يصفه صاحب مروج الذهب بأنه « صاحب شراب ولهو وطرب وسماع للغناء ، وهو أول من حمل المغنين من البلدان إليه ، وجالس الملهين ، وأظهر الشرب والملاهى والعزف ... وغلبت عليه شهوة الغناء فى أيامه ، وعلى الخاص والعام ، واتخذ القيان ، وكان متهتكا ماجنا خليعا(١) »

ومعنى هذا أننا أمام ظاهرة اجتماعية شديدة الخطر لم يسبق للمجتمع الإسلامى أن شهد مثلها ، فلأول مرة فى تاريخ هذا المجتمع نجد أنفسنا أمام خليفة ماجن متهتك خليع نسى أنه « أمير المؤمنين » وأنه « إمام المسلمين » فاندفع فى حياة لاهية مستهترة لم يعرفها أحد من خلفاء المسلمين قبله حتى أطلق عليه « خليع بنى مروان(٢) » ، والناس على دين ملوكهم — كما يقال — وفعلا اندفع كثير من الناس يقلدون خليفتهم دون أن يجدوا فى ذلك حرجاً عليهم ، أو يخشوا تنفيذ الحدود فيهم ، وإذا كان الوليد بن عقبة قد وجد من ينفذ فيه الحد ، فإن الوليد بن يزيد لم يجد أحدا ينفذه فيه(٣) ، لأنه هو نفسه

---

(١) المسعودى : مروج الذهب ٢ / ١٤٦ . وانظر فى أخبار استهتاره المصدر نفسه / ١٤٦ — ١٤٩ ، والطبرى ٢/٣/١٧٤٠ وما بعدها ، ١٧٦٥ وما بعدها ، ١٧٧٥ وما بعدها ، ١٨١١ ، ١٨١٢ ، والأغانى ٧/١—٨٣ (دار الكتب) وانظر أيضاً الفصل الممتع الذى كتبه عنه الدكتور شوقى ضيف فى كتابه « التطور والتجديد فى الشعر الأموى » /٢٥٥—٢٧٥ ، وما كتبه عنه الدكتور طه حسين فى كتابه حديث الأربعاء الجزء الثانى ص ١٣٩ — ١٤٨ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ٢/١٤٧ .

(٣) من الحق أن الوليد قتل بسبب مجونه ، ولكن فى الواقع لم يكن المجون هو السبب الأساسى لقتله ، وإنما هناك عوامل سياسية كانت هى الأسباب الأساسية المباشرة لذلك ، يقول الطبرى : « وكان من أعظم ما جنى على نفسه حتى أورثه ذلك هلاكه إفساده على نفسه بنى عميه ولد هشام وولد الوليد ابنى عبد الملك بن مروان ، مع إفساده على نفسه اليمانية وهم عظم جند أهل الشام » (٢/٣/١٧٧٥) . والظاهر أن المتآمرين بالوليد وجدوا فى مجونه فرصة مواتية =

صاحب الحق الشرعى فى تنفيذ الحدود ، ولم يكن من المعقول أن ينفذ الحد فى نفسه ، ولم يكن من المعقول أيضاً أن ينفذه فى غيره[1] . وهكذا أصبح الخليفة مثلا سيئا لشعبه ، ومضى يضرب له أسوأ الأمثال على الاستهتار بالخلق والاستهانة بالدين ، وقد رأينا منذ قليل ما يذكره المسعودى من أن شهوة الغناء غلبت عليه ، وغلبت أيضا على « الخاص والعام » . ولم تكن شهوة الغناء وحدها هى التى غلبت على الخليفة وشعبه ، وإنما غلبت عليه وعليهم شهوات أخرى أشد خطراً ، وأعظم نكرا .

وكانت الكوفة أشد البيئات الإسلامية تأثراً بهذه الموجة اللاهية الماجنة التى أخذت تغمر المجتمع الإسلامى ، أو — على أقل تقدير — أخذت تغمر أكثر شواطىء هذا المجتمع ، فقد مضى الشاطىء الكوفى يتقبل هذه الموجة بارتياح ، ويمتص من مياهها المتدفقة أكثر ما يستطيع ، حتى وصل إلى درجة التشبع عندما ارتفعت الرايات السود عليه .

ولكن يجب ألا يفهم من هذا أننا نؤرخ لظهور هذه الموجة فى الكوفة بظهور الوليد على مسرح المجتمع الإسلامى ، أو أننا نجعل من شخصيته نقطة التحول فى حياة الكوفة من مدينة الصحابة والتابعين إلى مدينة المجان واللاهين ، وإنما الذى نقرره هو أنه منذ عصر الوليد أخذت هذه الموجة فى الارتفاع ، وأن انغماسه فيها أغرى الناس على الاندفاع معها ، والاستسلام إليها .

والواقع أن الشاطئ الكوفى شهد طلائع هذه الموجة قبل عصر الوليد ابن يزيد ، فقد عرف المجتمع الكوفى ألوانا من اللهو ، ولكنها كانت ألوانا هادئة ، قبل أن يعرف منذ عصر هذا الخليفة تلك الألوان الصارخة . فقد كانت بالكوفة قبل هذا العصر دور للغناء ، يذهب إليها أهل الكوفة للسماع ،

=لتنفيذ مؤامرتهم، وتبريرها أمام الناس تبريراً يرضى شعورهم الدينى، ويجعلهم يظهرون أمامهم بمظهر الغيورين على الدين . ويؤيد هذا أن يزيد بن الوليد بن عبد الملك كان أشد المتآمرين تأثيراً فى الناس ، « وكان الناس إلى قوله أميل ، لأنه كان يظهر النسك » (الطبرى ٢/٣/١٧٧٧) . ومعنى هذا أن قتل الوليد لم يكن يقصد به إلى أغراض دينية بقدر ما كان يقصد به إلى أغراض سياسية .

(١) كان الوليد يعطل تنفيذ الحدود (انظر قصته مع عمار ذى كناز فى الأغانى ٢٠/١٧٥ ساسى)

وربما للهو أيضا ، بل يقصدها الباحثون عن المتعة والطرب فى أرجاء الدولة الإسلامية .

ويبدو أن الحيرة النصرانية الجميلة كانت تقوم بدور كبير فى نشر هذه الألوان من الغناء واللهو فى الكوفة القريبة منها ، فقد كان بها فى هذا العصر جماعة من المغنين ، كما اشتهرت بطريقة خاصة فى الغناء « بين الهزَج والنصْب » وهى « إلى النصْب أقرب » [1] . وكانت بيئتها الطبيعية الخصبة تساعد على انتشار هذه الموجة من الغناء بها ، كما كانت أديرتها النصرانية تهيء لروادها فرصة للشراب ، وكذلك كان « مولدوها ومولداتها » يقدمون لهم ألوانا من المتع واللهو[2] . وأشهر من عرفتهم الحيرة من مغنيها « حنين الحيرى » المغنى النصرانى الشاعر[3] الذى كان — وهو غلام — « يحمل الفاكهة بالحيرة ، وكان لطيفا فى عمل التحيات ، فكان إذا حمل الرياحين إلى بيوت الفتيان ، ومياسير أهل الكوفة ، وأصحاب القيان والمتطربين إلى الحيرة ، ورأوا رشاقته وحسن قده وحلاوته وخفة روحه استحلوه ، وأقام عندهم وخف لهم ، فكان يسمع الغناء ويشتهيه ويصغى إليه ويسمعه ويطيل الإصغاء إليه ، فلا يكاد يُنتفع به فى شيء إذا سمعه ، حتى شدا منه أصواتا فأسمعها الناس — وكان مطبوعا حسن الصوت — واشتهوا غناءه ، والاستماع منه وعشرته ، وشهر بالغناء ومهر فيه ، وبلغ منه مبلغا كبيراً [4] » . وقد وجد حنين الحيرى فى بشر بن مروان ، والى الكوفة فى عصر عبد الملك ، وهو ذلك الشاب الأموى المغرور أو ذلك الفتى الأحمق ، كما يقول ڤلهوزن[5] وفى تلك الأرستقراطية العربية التى كانت مسيطرة على الكوفة ، خير من يعينه على الاستمرار فى رسالته اللاهية بها وإذاعتها فيها ، فقد فتح

---

(١) الأغانى ٢/٣٥٢ (دار الكتب) .

(٢) انظر وصفاً لهذا كله فى خبر يرويه صاحب الأغانى ٢/٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٣) انظر ترجمته وأخباره فى المصدر السابق ٢/٣٤١ — ٣٥٧ .

(٤) المصدر السابق ٢/٣٤٥ .

(٥) The Arab Kingdom and its Fall, pp. 227,228.

بشر قصره له ، ليغنيه هو ومن يسمر معه من هذه الأرستقراطية(١) ولم يفتح بشر قصره لحنين الحيرى وحده ، وإنما فتحه لأمثاله من المغنين الذين كانوا يفدون إلى الحيرة ليتمتعوا بطيبها ، وجودة خمرها ، وحسن غنائه ، مثل ابن سريج الذى قدم من مكة ، ونزل عنده بالحيرة حيث أكرمه ، ثم قدمه إلى بشر الذى أجزل جائزته (٢) . وقد مد الله فى عمر حنين حتى جاوز المائة (٣) ، وساعده هذا العمر الطويل على الوصول برسالته الفنية اللاهية إلى أقصى مداها ، دون أن يقف فى سبيله عائق ، حتى إن خالد بن عبد الله القسرى الذى تولى الكوفة لهشام بن عبد الملك من سنة ١٠٥ إلى سنة ١٢٠ (٤) وكان قد « حرم الغناء بالعراق فى أيامه » استمع إلى حنين وهو يغنى لحنا فى الزهد فبكى ، وأذن له وحده بالغناء على شرط ألا يجالس سفيها ولا معربدا(٥)

وغير حنين الحيرى عرفت الكوفة مغنين آخرين ومغنيات ، بل أصحاب دور للغناء ، مثل عبد الله بن هلال الذى كان يقال له « صاحب إبليس » والذى قدم عمر بن أبى ربيعة — شاعر الغزل المشهور — الكوفة ليستمع إلى قينتيه الحاذقتين ، وقال فى ذلك :

يا أهل بابل ما نفِست عليكم   من عيشكم إلا ثلاث خلالِ

ماء الفرات ، وطيب ليل بارد   وغناء مسمعتين لابن هلال(٦)

وأغلب الظن أن « صاحب إبليس » لم يكن يقدم للناس هذه المتعة الوحيدة — متعة الغناء — فحسب ، وإنما كان يقدم لهم ألوانا أخرى من المتع ، فليس إبليس بالشخصية التى تبخل بتقديم المتع على اختلاف ألوانها إلى أصحابه ومن تبعهم من الغاوين .

---

(١) انظر القصة التى يرويها الشعبى فى الأغانى ٢/٣٤٩ ، ٣٥٠ (دار الكتب) .

(٢) انظر هذه القصة فى المصدر السابق ٢/٣٥٣ – ٣٥٥ .

(٣) انظر المصدر السابق ٢/٣٥٢ .

(٤) انظر زامباور : معجم الأنساب والأسرات ١/٦٨ .

(٥) انظر الأغانى ٢/٣٤٨ ، ٣٤٩ .

(٦) انظر الأغانى ١/١٥٣ (دار الكتب) .

وأغلب الظن أيضا أن إبليس لم يكن له فى الكوفة فى هذا العصر هذا الصاحب الوحيد فحسب ، وإنما كان له أصحاب آخرون ، قد يقلون وقد يكثرون ، ولكن الأمر الذى لاشك فيه هو أن « أصحاب إبليس » انتشروا فى الكوفة وكثروا منذ عصر الوليد بن يزيد ، ثم زاد عددهم بعد قيام الدولة العباسية . ويحدثنا الرواة أن الوليد بن يزيد استمع ذات مرة إلى حَكَم الوادىّ وهو يغنى لحناً من شعر مطيع بن إياس ، فأعجب به ، فبعث إلى مطيع بالكوفة ليأتى إليه ، وقضى معه أسبوعاً يستمع إلى هذا اللحن ، وهو يشرب فى طاس من الذهب(١) . ويحدثوننا أيضا أنه أمر شُرّاعة بن الزّندبوذ أحد مجان الكوفة(٢) أن يسمى له جماعة ينادمهم من ظرفائها ، فسمى له مطيع بن إياس ، وحماد عجرد ، والمطيعى المغنى ، فكتب فى أشخاصهم إليه ، فأشخصوا ، فلم يزالوا فى ندمائه إلى أن قتل ، فعادوا إلى الكوفة(٣) ، و يروون أيضا أنه عرِضت عليه جارية كوفية ، فأعجبه غناؤها ، وطرب طرباً شديداً ، حتّى شرب على لحنها عشرين قدحاً وهو يستعيدها ، ثم أمر بشرائها بأى ثمن يطلب لها دون مراجعة فيه (٤) .

ومعنى هذا أن الكوفة كانت قد وصلت فى أواخر أيام العصر الأموى إلى أن تصبح مركزاً من مراكز اللهو والمجون فى المجتمع الإسلامى ، أو — على حد التعبير التجارى — مركزاً « لتوريد » عناصر اللهو والمجون إلى حاضرة الدولة وإلى قصر الخليفة بالذات . وهذا يدل بطبيعة الحال على مدى انتشار موجة اللهو والمجون فيها .

والواقع أن الكوفة عرفت منذ ذلك الحين دوراً للهو والغناء كان لها أعمق الأثر فى ارتفاع هذه الموجة فى ذلك الوقت وفى العصر العباسى بعد ذلك . وهى تلك الدور المعروفة باسم « بيوت القيان » . وكان يدير هذه الدور

(١) الأغانى ١٢/٨٠ ، ٨١ (بولاق) .

(٢) انظر أخباره فى الأغانى ١١/٣٦٤ (دار الكتب) ، ١٢/٩٦ ، ١٠٦ ، ١٣/٧٩ ، ١٣٤ (بولاق)

(٣) الأغانى ١٣/٧٩ ، ٨٠ (بولاق) .

(٤) الأغانى ٧/٢٣ (دار الكتب) .

« المقيِّنون » الذين يتخذون من التجارة فى القيان حرفة لهم يعيشون منها . ولكن هذه التجارة لم تكن تقتصر على شراء القيان وتدريبهن على الغناء والموسيقا والشعر واللهو ثم بيعهن بعد ذلك ، وإنما كانت تضيف إلى هذا شيئاً آخر لعله أدر ربحاً على أصحابها ، وهو استغلال هؤلاء القيان قبل بيعهن لتسلية الناس والترفيه عنهم . ولم تكن « بيوت القيان » — فى حقيقة أمرها — إلا صورة من دور اللهو والغناء فى العصر الحديث ، أو تلك « الكباريهات » التى تعرفها المدن الكبرى فى مجتمعاتنا المتحضرة ، والتى يديرها أصحابها أو صاحباتها بمجموعة من الفتيات من طراز خاص ، يجدن فنون اللهو والغناء وإغراء الرجال والمنادمة على الشراب ، سعياً وراء المال الذى يعود بعضه إليهن ، وبعضه إلى أصحاب هذه الدور أو صاحباتها .

على هذه الصورة كانت « بيوت القيان » فى أواخر العصر الأموى وفى العصر العباسى ، كل هدفها اصطياد أكبر عدد من أبناء الطبقة الأرستقراطية الأغنياء لينثروا الذهب على أقدام الجوارى فيها ، فقد كانت هذه وسيلة من الوسائل التى يسلكها أصحابها للعيش ، أو — على حد تعبير أحد رواد هذه الدور مخاطباً بعض من أنكر ما يراه من لهو وعبث فيها — « إنما يتكسبون مما ترى (١) » ولعل أروع ما وصفت به « بيوت القيان » فى العصر العباسى ما ذكره الجاحظ — وهو الخبير المطلع على شئون المجتمع فى هذا العصر — فى رسالته عن « القيان »(٢) حيث يرسم صورة رائعة لما يدور فى هذه البيوت من صنوف اللهو وألوان العبث ، وكيف يتغافل المقينون عن قيانهم ، ويغمضون الأعين عن تصرفاتهن مع روادها ، من أجل الربح المادى الذى يعود عليهم من ورائهن ، وكيف تأخذ القينة فى نصب حبائلها ليقع فيها الأثرياء من أبناء الطبقة الأرستقراطية . والظرفاء من الفنانين والشعراء ، وكيف تسلك لذلك سبل الغدر والحيلة والخداع والعبث ، « فتبكى لواحد بعين ، وتضحك للآخر بالأخرى ، وتغمز هذا بذاك ،

---

(١) الأغانى ١٣/١٣١ (بولاق) .

(٢) انظر هذه الرسالة فى «ثلاث رسائل لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ» . (نشر يوشع فنكل) من ص ٢ إلى ص ٤٠ .

وتعطى واحداً سرَّها ، والآخر علانيتها ، وتوهمه أنها له دون الآخر وأن الذى تظهر خلاف ضميرها » كما يحلل فيها شخصيات هؤلاء القيان ، وما جبلن عليه « من لهو الحديث ، وصنوف اللعب والأخانيث » ، مادمن قد نشأن « بين الخلعاء والمجان ، ومن لا يسمع منه كلمة جد » . ويتحدث عن إجادتهن الغناء والأشعار التى « بنيت كلها على ذكر الزنا والقيادة ، والعشق والصبوة ، والشوق والغلمة » . ويذكر أنه « لولم يكن لإبليس شَرَك يقتل به ، ولا علم يدعو إليه، ولا فتنة يستهوى بها ، إلا القيان ، لكفاه » .

وإن الناظر فى هذه الرسالة الطريفة ليدرك فى وضوح أن « بيوت القيان » لم تكن دوراً للغناء فحسب ، وإنما كانت دوراً للهو والمجون ، وأن هؤلاء القيان كان لهن أعمق الآثار فى إشاعة الفساد الخلقى فى المجتمع العباسى .

وأشهر هذه الدور فى الكوفة دار ابن رَامين الذى يذكر الرواة أنه كان أكبر مقيِّن بالكوفة(١) ، وهو مولى عبدالملك بن بشر بن مروان(٢) . وكان أبوه رامين مولى بشر بن مروان(٣) .

فى هذه الدار جمع ابن رامين مجموعة من الجوارى المغنيات ممن يجدن فنون اللهو ، والغناء ، وإغراء الرجال ، والمنادمة على الشراب ، وابتزاز الأموال ، وفتَحها لشبان الكوفة وظرفائها ومجانها وأدبائها ونبلائها من أبناء الطبقة الأرستقراطية المترفين الأثرياء « فكان من يسمع الغناء ، ويشرب النبيذ ، يأتونه ويقيمون عنده » (٤) بل كان طلاب اللهو والمتعة يفدون إليه من مختلف الأقاليم الإسلامية (٥) . واستطاعت دار ابن رامين ، أو — بتعبير آخر — جوارى ابن رامين أن يثرن الفتنة فى أرجاء الكوفة .

---

(١) الأغانى ١٣٣/١٣ (بولاق) .

(٢) المصدر السابق / ١٢٩ .

(٣) المصدر نفسه / ١٣٣ .

(٤) الأغانى ٣٦٤/١١ (دار الكتب) .

(٥) أنظر وفود بعض أهل المدينة إليها فى الأغانى ١٣٤/١٣ ، وورود ابن المقفع من البصرة فى المصدر نفسه / ١٣٢ .

وأن ينشرن الإغراء في نفوس شبابها بما كن يصطنعنه من مثيرات الفتنة وأسباب الإغراء ، وبما كن يتغنين به من شعر يذوب رقة وتهالكاً ، فقد كن يلبسن ثياباً رقيقة تكشف عن محاسنهن ، ويصففن طررهن بطريقة فاتنة ، ويخططن حواجبهن ، كما كنّ يخططن شوارب خضراً تمتد على شفاههن امتداد الطراز ، كما يقول بعض من كان يتردد على هذه الدار(١) . وكما نثر جوارى ابن رامين الفتنة والإغراء فى أرجاء الكوفة ، نُثرت على أقدامهن أكداس من الذهب والجوهر ، ويحدثنا الرواة أن معن بن زائدة ، وروْح بن حاتم ، وابن المقفع ، اجتمعوا عند ابن رامين « فلما تغنت الزرقاء وسعدة بعث معن إليها بدرة فصبت بين يديها ، فبعث روح إليها أخرى فصبت بين يديها ، ولم يكن عند ابن المقفع دراهم ، فبعث فجاء بصك ضيعته ، وقال : هذه عهدة ضيعتى خذيها ، فأما الدراهم فما عندى منها شىء(٢) » ، ويذكرون أيضا أن يزيد بن عون العبادى الصيرفى الملقب بالماجن استمع إلى الزرقاء ، فأدخل يده فى ثوبه وأخرج لؤلؤتين ثمنهما أربعون ألف درهم ، وأعطاهما لها بعد أن اشرط عليها ألا تأخذهما إلا بشفتيها من شفتيه(٣)

هكذا كانت الحياة فى دار ابن رامين تجرى ناعمة رقيقة فى خلاعة واستهتار ، تنثر الفتنة ، وينثر فيها الذهب والجوهر ، وتعمل على إفساد شباب الكوفة إفساداً زادت منه عوامل أخرى سنعرض لها بعد قليل .

ولم تكن دار ابن رامين هى دار القيان الوحيدة فى الكوفة ، وإنما كانت هناك دور غيرها ، فقد كانت هناك دار أخرى تنافسها ، وهى دار زُرَيق بن مُنَيح مولى عيسى بن موسى ، وكان شيخاً كريماً نبيلاً يجتمع إليه أشراف الكوفة من كل حى(٤) . وشأن دار ابن منيح شأن دار ابن رامين : مجموعة من القيان المغنيات ، يجتمع عندهن شباب الكوفة

---

(١) انظر الأغانى ١٣/ ١٣٤ . وانظر أيضاً حديث سليمان الخشاب فى المصدر نفسه/ ١٣٢ ، وحديث عبد الرحمن بن مقرن فى المصدر نفسه / ١٣١ (بولاق) .

(٢) المصدر السابق / ١٣٢ .

(٣) المصدر نفسه / ١٣١ ، ١٣٢ .

(٤) المصدر نفسه / ١٢٨ .

وأبناء الطبقة الأرستقراطية فيها ، يستمعون إلى الغناء ، ويشربون الخمر ، ويستمتعون بشتى المتع ، وينثرون الذهب والجوهر على أقدامهن . والظاهر أن المنافسة بين هاتين الدارين كانت على أشدها ، وكان صاحباهما يحرصان أشد الحرص على أن يجتذب كل منهما أكبر عدد ممكن من الرواد . ويحدثنا الرواة أن محمد بن الأشعث — أحد الشعراء الذين كانوا ملازمين لابن رامين وجاريته الزرقاء — عندما رأى فى دار ابن رامين بعض ما يكره ، تركها ومال إلى دار ابن منيح وإلى جاريته المشهورة سحيقة ، ورأى ابن رامين أنه قد خسر أحد رواد داره ، فلم يدع شريفاً بالكوفة إلا تحمَّل به على ابن الأشعث أن يرضى عنه ويعاود زيارة داره ، حتى لجأ فى النهاية إلى محمد ابن بشر الحجوانى — وكان يومئذ على الكوفة — وتحمل به على ابن الأشعث ، فكلمه ، فرضى ابن الأشعث عن ابن رامين ، ورجع إلى زيارته ، ولكنه لم يقطع صلته بدار ابن منيح (١) .

وإلى جانب هاتين الدارين المشهورتين كانت توجد بالكوفة دور أخرى للقيان . فقد كانت بها دار أبى الإصبع ، وهو رجل نبطى كانت له قيان(٢) . ولكن دار أبى الإصبع النبطى كانت تقدم لروادها لوناً آخر من المتعة لم تكن تقدمه دار ابن رامين أو دار ابن منيح ، فقد كان لأبى الإصبع « ابن وضىء حسن الصورة يقال له الإصبع ، لم يكن بالكوفة أحسن وجهاً منه ، وكان يحيى بن زياد ومطيع بن إياس وحماد عجرد وضرباؤهم يألفونه ويعشقونه ويظرفونه(٣) » .

وكذلك كان الشأن فى دار أخرى من دور اللهو والمجون فى الكوفة وهى دار محمد بن سيّار الذى يذكر عنه الرواة أنه كانت « لديه قيان يخرجهن إلى ندمائه » وأنه كان له « ابن جميل » فتن به أبونواس ووصفه بأنه « زين صف القيان »(٤) . وكذلك كانت دار القراطيسى الذى كان « مألفا للشعراء ،

---

(١) انظر الأغانى ١٣/١٢٨ ، ١٢٩ (بولاق) .

(٢) الأغانى ١٢/١٠٥ (بولاق) .

(٣) المصدر السابق / ١٠٥ .

(٤) انظر ابن منظور : أخبار أبى نواس ١/٧ .

يقصدون منزله ، ويجتمعون عنده ، ويقصفون ، ويدعو لهم القيان وغيرهن من الغلمان »[1] .

وهذه الدور تلفت نظرنا إلى ظاهرة أخرى جديدة من ظواهر اللهو فى المجتمع الكوفى ، وهى ظاهرة « عشق الغلمان » ، وهى لون من ألوان الانحراف أو الشذوذ عرفته الكوفة فى العصر العباسى على صورة واسعة النطاق .

فقد عرفت الكوفة فى مستهل العصر العباسى مجموعة من المجان ، اتجهوا بمجونهم اتجاهاً جنسياً منحرفاً ، فلم يعشقوا الجوارى ولم يخصوهن بعشقهم ، وإنما اتجهوا إلى الغلمان . وكانت هذه المجموعات من أصحاب الشذوذ تجتمع معاً ولا تكاد تفترق ، كأنما قد ألفت بينها هذه النزعة الشاذة ، لاهمّ لها إلا الشراب والعبث بالغلمان والتغزل الفاحش الفاضح بهم دون مراعاة لخلق أو دين . واشتهر من هؤلاء كثيرون ، من العرب والأجانب على السواء ، مضوا ينشرون ثيابهم القذرة على الناس ، ويصرحون فى شعرهم بأحاديث شذوذهم دون خجل أو استحياء . وقد وصل الأمر بهذا الشذوذ إلى أنه اتخذ شكل « ظاهرة اجتماعية » بكل ما تؤديه هذه الكلمة من معانى الذيوع والانتشار والاستقرار .

* * *

وهنا يجدر بنا أن نقف لنتساءل : ما العوامل التى ساعدت على ارتفاع موجة اللهو والمجون فى الكوفة ؟

وأول ما نقف عنده هى تلك الحياة السياسية المضطربة التى مرت بها الكوفة فى العصر الأموى وفى صدر الدولة العباسية ، وقد قلنا — منذ حين — إن هذه الحياة جعلت أهل الكوفة يفقدون طمأنينتهم فيها واطمئنانهم إليها ، وأنها جعلتهم يقفون منها موقفين : فجماعة نفضوا أيديهم منها واتجهوا إلى الآخرة وهم الزهاد ، وجماعة اندفعوا خلفها يعبون من كؤوسها ما استطاعوا قبل أن يدركها النضوب والجفاف ، وهم اللاهون والمجان .

(١) الأغانى ٢٠/٨٨ (ساسى) .

وكلا الفريقين نتيجة طبيعية لهذه الحياة ، فإذا كان الفريق الأول دفعهم اليأس من الحياة إلى وضع أملهم كله فى الآخرة ، فإن الفريق الآخر لم يدفعهم اليأس من الحياة إلى الوقوف منها ذلك الموقف السلبى ، وإنما دفعهم إلى اتخاذ موقف إيجابى منها ، يريدون به أن يفرضوا أنفسهم عليها . وإذا كان الزهاد طلقوا الدنيا إلى غير رجعة ، فإن هؤلاء اللاهين والمجان تزوجوها إلى غير طلاق ، ولكنهم لم يتزوجوا الحياة الجادة العاملة التى صدوا عنها فصدت عنهم ، وإنما تزوجوا الحياة اللاهية العابثة الماجنة التى استطاعت أن تغريهم وتغويهم فأقبلوا عليها ، لينسوا بين أحضانها ذلك القلق الذى كان يسيطر على نفوسهم .

وإلى جانب هذا العامل السياسى كان هناك عامل اجتماعى يعمل عمله ، وهو تلك العناصر الأجنبية ، وبخاصة الفارسية ، التى رأينا أنها انتشرت فى المجتمع الكوفى منذ أيام الفتوح ، وأنها سيطرت على هذا المجتمع منذ قيام الدولة العباسية . فقد عاشت هذه العناصر فى المجتمع الكوفى وهى تحمل معها تقاليدها الأجنبية وحياتها الاجتماعية الأجنبية ، ثم أخذت تؤثر فى العرب أنفسهم ، فتغير من تقاليدهم وحياتهم الاجتماعية ، حتى لقد كان الخلفاء العباسيون أنفسهم يقدمون راضين على العادات والتقاليد الفارسية (١). ولم يكن الخلفاء العباسيون وحدهم هم الذين فعلوا ذلك ، وإنما كان بدعاً جديداً انتشر فى المجتمع العباسى ، حتى شاع فيه استعمال الأزياء الفارسية ، والاحتفال بأعياد الفرس القديمة ، وأصبح الزى الفارسى لباس البلاط الرسمى(٢) ، بل من قبل العصر العباسى كان التأثير الفارسى قد بدأ فى الظهور ، فبعد فتح العرب للعراق وفارس مباشرة وصلت إليهم معلومات دقيقة عن بلاط ملوك الفرس وأبهتهم ، فمضى الخلفاء الأمويون يقلدونهم(٣) ، ولعل أوضح مثال لهذه الظاهرة الخليفة

---

(١) انظر مقدمة خودابخش لكريمر : الحضارة الإسلامية / ٤٨

(٢) انظر كريمر : الحضارة الإسلامية / ٩٨ ، ٩٩ .

(٣) انظر المرجع نفسه / ٩٢ .

الوليد بن يزيد الذى كان يسره كثيراً أن يأخذ نفسه بالتقاليد الفارسية(١) .
ولم يقتصر الأمر على هذه النواحى الشكلية ، وإنما تعداها إلى ماهو أعمق منها ، فقد أخذ المجتمع الإسلامى يتحول من الصورة البدوية التى كان عليها إلى صورة متحضرة ممعنة فى الحضارة والترف ، ولابد أن يكون لهذا التحول الاجتماعى أو — بعبارة أدق — الانقلاب الاجتماعى آثاره البعيدة فى نفوس الناس . وكان أحد هذه الآثار انتشار اللهو ، إذ كان الناس يرون فيه لوناً من ألوان الحضارة المترفة التى أخذوا يحيونها بعد حياتهم البدوية الجافة القديمة . وهكذا نستطيع أن نقول مع « كريمر » إن عرب القرن الأول كانوا شجعاناً ولكنهم كانوا « برابرة أجلافاً » إذا ما وازنا بينهم وبين البيزنطيين والفرس الذين كانوا قد مرنوا على فنون السلم ، وكانت لهم حضارة قديمة جداً ، ولكن العرب سرعان ما تعلموا عنهم بسرعة مدهشة فنون اللهو والترف والخلاعة(٢) ، وإن كنا — مع ذلك — نرفض قبول هذا الحكم الذى أصدره عليهم بأنهم كانوا « برابرة أجلافاً » لأنه حكم يغفل ، أو — بتعبير أدق — يتغافل عن أثر الحضارة الإسلامية الراقية فى نفوس العرب ، فلم يكن عرب القرن الأول « برابرة » أو « أجلافاً » وإنما كانوا من مزاج حضارى يختلف عن المزاج الفارسى أو البيزنطى .

وأيًّا ما كان الأمر ، فإن الملاحظة التى يؤيدها الواقع هى أن ظاهرة « عشق الغلمان » التى كان العربى فى بادئ الأمر غريباً عنها بدأت تظهر ظهورا فاضحاً — كما يرجح كريمر — فى وقت واحد مع ازدياد النفوذ الفارسى(٣) . وهذا الذى يرجحه كريمر أكده الجاحظ من قبل ، وهو الذى كان يعيش فى ذلك العصر ، حيث يذكر أن هذه الشهوة لم تكن شائعة فى الأعراب ، ولو كانت كذلك لنسبوا بالغلمان من جراء تعشقهم لهم ، ولحدثت فى ذلك أخبار وأشعار ولجاء لهم فيه باب من النسيب كالذى نراه

---

(١) انظر الأغانى ٧/٦١ (دار الكتب) .
(٢) الحضارة الإسلامية / ٩١ .
(٣) المرجع السابق / ١٠٨ .

لشعراء الدولة العباسية ، وإنما طرأت هذه الفاحشة وسرت من ناحية الخراسانيين ، فقد كان هذا الأمر شائعاً فى خراسان . وإنما أشاعه فيهم كثرة خروجهم فى البعوث الحربية ، وكانوا لا يستطيعون إخراج النساء والجوارى معهم ، ولم يكن لهم بد من غلمان تهيئ مئونتهم ، فلما طال مكث الغلام مع صاحبه فى الليل والنهار ، وفى حالة التبذل والتكشف ، وكانت الغلمة تهيج بهم ، شغفوا بغلمانهم(١) . ولعل مما يؤيد ما يذكره الجاحظ أن الزى الذى كان شائعاً بين هؤلاء « الغلمان » هو الزى الخراسانى : القرطق والقباء ، وكلاهما — على خلاف الثياب العربية الفضفاضة — محبوك على الأجسام ، يرسم للعين تقاطيعها ، ويظهر دقة الخصور ومن تحتها استرسال الأعطاف ووفرة الأرداف (٢) .

وإلى جانب هذا العامل الاجتماعى الأجنبى ، كان هناك عامل اجتماعى عربى ساعد أيضاً على انتشار موجة اللهو والمجون فى الكوفة ، وهى تلك الأرستقراطية العربية التى رأينا أنها إحدى السمات الأساسية لشخصية الكوفة الاجتماعية . فقد استطاعت هذه الأرستقراطية بما أتيح لها من ثراء واسع عريض ، وبما هيىء لها من فراغ ، وبما كان يحيط بها من جوار وغلمان يقومون على خدمتها وتدبير شئونها ، دون أن تشغل نفسها بشىء سوى التفكير فى جمع المال وزيادة الثراء ، أن تشارك فى حياة الكوفة اللاهية مشاركة القادر عليها ، بل أن تفرض نفسها عليها ، وتوجهها الوجهة التى ترضى شبابها وفراغها وجدتها ، وهى — كما قال الشاعر الكوفى — الفساد(٣) . ومن أقدر من هذه الأرستقراطية على نثر الذهب والجوهر على أقدام الجوارى والقيان ؟ ذلك « الطُّعْم » الشهى الذى كان يدفعهن دفعاً إلى اللهو والعبث والمبالغة فيهما واستخراج أقصى ما عندهن من فنونهما ، فى سبيل

---

(١) انظر رسالة المعلمين على هامش الكامل للمبرد (القاهرة ١٣٢٣ هـ) ١ / ١٧ — ٣٢ .

(٢) انظر عبد الرحمن صدق : ألحان الحان / ٢٧٩ وما بعدها ، وما يستدل به من شعر أبى نواس على شيوع الزى الخراسانى بين هؤلاء الغلمان .

(٣) إن الشباب والفراغ والجده   مفسدة للمرء أى مفسده
(أبو العتاهية فى أرجوزته « ذات الأمثال » . انظر الأغانى ٣٦/٤ — دار الكتب) .

إدخال الرضا إلى قلوب أبنائها ، واستخراج الذهب والجوهر من جيوبهم .
وقد رأينا — منذ حين — ما كان ينثره أبناء هذه الأرستقراطية منهما على أقدام جوارى ابن رامين ، ورأينا كيف أعانت هذه الأرستقراطية حنيناً الحيرى على الاستمرار فى رسالته اللاهية بالكوفة وإذاعتها فيها ، وكيف فتح بشر بن مروان أبواب قصره له ولمن يسمر معه من هذه الأرستقراطية .
وليس من شك فى أن كل بيوت القيان وقصور الأشراف بالكوفة كانت مسارح لاهية لأبناء هذه الأرستقراطية الذين كانوا يجدون فيها مجالاً طيباً للسماع والشراب والغزل، وأيضاً للتباهى بالثراء والتنافس فى اللهو والعبث .
وليس من شك أيضا فى أن أصحاب هذه البيوت وجواريها، والقائمين على مجالس السمر فى قصور الأشراف ، كانوا يرحبون أشدالترحيب بهذه الأرستقراطية التى كانت تملأ حجور الحريصين على المال بالمال ، ونفوس الحريصين على المظهر الأرستقراطى بالترف والنعمة .

وإلى جانب هذه العوامل السياسية والاجتماعية كان هناك عامل فنى له أيضاً تأثيره القوى فى انتشار اللهو والمجون فى الكوفة ، وهو انتشار موجة الغناء والموسيقا . وأيا ما كان الرأى فى الغناء العربى : أهو عربى الأصل أم أجنبى ؟ وأيا ما كان الرأى فى تأثر هذا الغناء بالغناء الأجنبى : أهو تأثر فى النشأة والتطور معاً أم هو تأثر فى التطور فقط ؟ فإن الرأى الذى يبدو أنه لا يقبل شكاً ولا اختلافاً حوله هو أن هناك صلة مؤكدة بين الغناء العربى والغناء الأجنبى : الفارسى والرومى(١) ، وأن التأثير الفارسى كان أعمق فى الغناء العربى من أى تأثير أجنبى آخر(٢) . وعلى الرغم من أن هناك نصوصا تدل على أن الغناء كان معروفا فى الكوفة منذ أيام العصر الأموى ، وقد أشرنا — منذ قليل — إلى زيارة ابن أبى ربيعة لها من أجل قينتى ابن هلال ، فإن الثابت أن موجة الغناء والموسيقا لم ترتفع فى الكوفة إلا فى أوائل العصر

---

(١) انظر شوقى ضيف : الشعر الغنائى فى الأمصار الإسلامية فى المدينة / ٧٠ — ٧٣ .
(٢) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١٤٨/١ — ١٥١ ، وأيضاً كريمر : الحضارة الإسلامية / ٩٣ ، ومقدمة خودابخش له / ٢٥ ، ٢٦ .

العباسي ، عندما أخذت هذه الموجة تنتقل من المدينة إلى العراق (١) ، حتى أصبحنا لا نجد مغنياً مشهوراً فى الحجاز إلا وهو يفزع إلى العراق ، حيث أخذت تتكون مدارس للغناء والموسيقا ، يكثر فيها الأساتذة والتلامذة كثرة مفرطة ، بحيث غطت هذه المدارس على حركة الغناء القديمة فى الحجاز(٢) . وأظن أن ما ذكرناه — منذ حين — من انتشار بيوت القيان فى الكوفة وما كان يتردد فى جوانبها من أنغام وألحان كاف للدلالة على مدى انتشار موجة الغناء والموسيقا فى الكوفة فى هذه الفترة . ومن الواضح أن انتشار هذه الموجة كان من العوامل القوية التى ساعدت على انتشار موجة اللهو والمجون ، إذ أن هاتين الموجتين متصلتان اتصالا وثيقاً .

وإلى جانب هذه العوامل السياسية والاجتماعية والفنية وجد عامل آخر دينى كان له أعمق الآثار فى انتشار موجة اللهو والمجون فى الكوفة ، وهو إباحة العراقيين للشراب أو — بتعبير أدق — لنوع خاص من الشراب ، وهو «النبيذ» . فمن المعروف أن الإسلام حرم الخمر تحريماً قاطعا ، والنص القرآنى صريح فى أن الخمر « رِجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » . ولكن منذ وقت مبكر فى تاريخ الإسلام أثيرت حول هذه الآية الكريمة أسئلة متعددة كانت تدور حول المراد من كلمة «الخمر» : أهى عصير العنب وحده أم كل مسكر خمر ؟ وذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وابن حنبل إلى أن كل مسكر خمر ، وأن الخمر فى الآية الكريمة تشمل جميع الأنبذة المسكرة من نبيذ التمر والزبيب والشعير والذرة والعسل وغيرها ، وقالوا : كلها تسمى خمراً ، وكلها محرمة ، أما الإمام أبو حنيفة ففسر الخمر فى الآية بعصير العنب ، مستنداً إلى المعنى اللغوى لكلمة الخمر وإلى أحاديث أخرى ، وأداه اجتهاده إلى تحليل بعض أنواع من الأنبذة كنبيذ التمر ، والزبيب إن طبخ أدنى طبخ وشرب منه قدر لايسكر، وكنوع يسمى « الخليطين » وهو أن يؤخذ قدر من تمر ومثله من زبيب ، ويوضعا فى إناء ثم يصب عليهما الماء ويتركا زمنا ، وكذلك نبيذ العسل

---

(١) شوقى ضيف : الشعر الغنائى فى الأمصار الإسلامية فى المدينة / ٨٧ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق / ١٥٦

والتين ، والبرّ والعسل(١). ومن قبل أبى حنيفة شاع عن ابن مسعود ، وهو أستاذ المدرسة الكوفية ، أنه كان يحلل شرب النبيذ ، وتبعه فى ذلك عامة التابعين من الكوفيين ، وجعلوه أعظم حججهم(٢) . والظاهر أن أبا حنيفة كان يتبع فى تحليله النبيذ ابن مسعود(٣) ، والصلة بين فقه أبى حنيفة وابن مسعود مسألة مقررة ، سنعرض لها عند حديثنا عن الحياة العقلية . والظاهر أن على بن أبى طالب كان يرى الرأى نفسه ، فيحدثنا ابن سعد أن طريفا الذى كان على بيت مال علىّ قال « إن عليا شرب نبيذ جرة خضراء » (٤) .

والواقع أنه منذ وقت مبكر فى تاريخ الإسلام اختلف المسلمون حول النبيذ يقول ابن عبد ربه (٥) : « وتحريم النبيذ مختلف فيه بين الأكابر من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم والتابعين بإحسان ، حتّى لقد اضطر محمد بن سيرين فى علمه وورعه أن يسأل عبيدة السلمانى عن النبيذ ، فقال له عبيدة : اختلف علينا فى النبيذ . وعبيدة ممن أدرك أبا بكر وعمر . فما ظنك بشىء اختلف فيه الناس وأصحاب النبى عليه الصلاة والسلام متوافرون ؟ » . وأيا ما كان الاختلاف بينهم فإن الكوفيين كانوا على رأى ابن مسعود وأبى حنيفة فى تحليل شرب النبيذ ، وكان كثير من الصحابة الذين نزلوا الكوفة يشربون النبيذ ، ويروى عن الشعبى أنه مر على مسجد من مساجد جهينة ، فقال : « أشهد على كذا وكذا ، من أهل هذا المسجد من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ثلاثمائة يشربون نبيذ الدنان فى العرائس » (٦) . وبلغ من انتشار شرب النبيذ بين أهل الكوفة أنهم

---

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/١١٩ ، ١٢٠ ، وجولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ٦١ .

(٢) انظر ابن عبد ربه : العقد الفريد ٦/٣٦٨ .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/١٢٠ ، وجولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى فى الإسلام / ٦٢ .

(٤) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٧١ .

(٥) العقد الفريد ٦/٣٥٢ ، ٣٥٣ .

(٦) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٧٥ .

كانوا يعيبون من لا يشربه منهم ، يقول ابن عبد ربه[1] « لم يكن أحد من الكوفيين يحرم النبيذ غير عبد الله بن إدريس ، وكان بذلك معيبا » . ويذكر الرواة أن زيد بن على كان يشرب النبيذ ، وأنه رَوَى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لتركبنّ طبقة بنى إسرائيل حذو القذّة بالقذة والنعل بالنعل ، ألا وإن الله ابتلى بنى إسرائيل بنهر طالوت ، أحل منه الغَرْفة والغرفتين ، وحرم منه الريّ ، وقد ابتلاكم بهذا النبيذ ، أحل منه القليل وحرم منه الكثير » ، فكان أهل الكوفة يسمون النبيذ « نهر طالوت »[2] .

والأمر إلى هنا يسير ، فالكوفيون يشربون من « نهر طالوت » مطمئنين إلى أنه حلال ، وأن أمر التحريم لا ينصب عليه ، ولهم فى ذلك حججهم ، ولهم اقتداؤهم بأمثال ابن مسعود وغيره من الصحابة ، ولهم – مع هذا كله – رأى أبى حنيفة فيه ، وتحليله له . ولكن الأمر يأخذ اتجاها آخر خطيرا ، فقد شجع هذا التحليل للنبيذ بعض الناس على شرب الخمر المحرمة ، وأخذوا يتلاعبون بآراء الفقهاء ، على نحو ما قال ابن الرومى [3] :

أباح العراقىّ النبيذَ وشربه ... وقال: الحرامان المدامة والسُّكْرُ
وقال الحجازىّ : الشرابان واحد ... فحلَّت لنا بين اختلافهما الخمر
سآخذ من قوليهما طرفيهما ... وأشربها لا فارق الوازرَ الوِزْرُ

وعلى نحو ما قال الآخر[4] :

من ذا يحرّم ماء المزن خالطه ... فى جوف خابية ماءُ العناقيدِ ؟
إنى لأكره تشديدَ الرُّواة لنا ... فيه ، ويعجبنى قولُ ابن مسعود

وعلم الله أن ابن مسعود برىء مما يدعيه عليه هذا الشاعر !

---

(١) العقد الفريد ٣٧١/٦ .

(٢) انظر المصدر السابق / ٣٧٢ ، ٣٧٣ .

(٣) انظر ديوانه ٧٨/١ .

(٤) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٣٦٨/٦ .

والواقع أن هؤلاء المجان الذين أباحوا لأنفسهم شرب الخمر المحرمة لم يكونوا فى حاجة إلى قول لابن مسعود أو رأى لأبى حنيفة ، فقد مضوا يشربونها وهم يعلمون أنها الخمر المحرمة ، ولكن اللذاذة – كما يقول شاعرهم أبو نواس – فى الحرام[١] . والخمر أم الخبائث ، فمن الطبيعى أن تدفع شاربها الى اللهو والعربدة والمجون والاستهتار بكل القيم الدينية والأخلاقية ، لأن الشراب – كما يقول أستاذ الكوفة فى المجون والبة بن الحباب – لا يصلح بغير الفسق والفجور :

فما خير الشراب بغير فسق ... يتابعه زناء أو لـــواط[٢]

ومن هنا كان مجان هذا العصر ، أو « عصابات السوء » – كما يسميهم تلميذه أبو نواس[٣] – لا تجتمع إلا على شراب[٤] .

وربما هيأ لذلك وساعد عليه انتشار الأديرة النصرانية فى منطقة الكوفة وفى ظاهرها [٥] وبالذات فى منطقة الحيرة القريبة منها ، وهى منطقة كانت تعد – كما رأينا – مركزاً من مراكز المسيحية فى العراق . وكان بين الأسرة المالكة فى الحيرة قبل الإسلام من تركوا الوثنية إلى المسيحية ، وبنوا فى هذه المنطقة طائفة من الأديرة[٦] . ولسنا هنا بصدد استقصاء هذه الأديرة ، وإنما الذى نقصد إليه هو أن نسجل أن هذه المنطقة التى قامت وسطها الكوفة كانت تنتشر بها الأديرة بحكم أنها كانت منطقة مسيحية . وكانت هذه الأديرة – بطبيعة الحال – مقاما للرهبان ، يعتزلون فيها الناس ، وينقطعون للعبادة ، فقد كانت – فى العادة – لا تقوم فى المدن ،

---

(١) وإن قالوا حرام ، قل حرام ... ولكن اللذاذة فى الحرام

ديوان أبى نواس / ٣٢٧) .

(٢) الأغانى ١٦/١٥ (بولاق) .

(٣) « عصابة سوء لاترى الدهر مثلهم » – انظر ديوانه / ٢٧٤ ، وانظر حديثاً عن هذه « العصابات » فى كتاب عبد الرحمن صدقى : ألحان الحان / ٤–٦ .

(٤) انظر الأغانى ١٢/٨١ ، ١٣/٧٣ ، ١٦/١٤٨ ، ١٤٩ (بولاق) .

(٥) ياقوت : معجم البلدان ٧/٢٩٩ .

(٦) O'Leary: Arabia before Muhammad, p- 160

وانظر الأغانى ٢/١٣٥ (دار الكتب) .

وإنما فى ظواهر هذه المدن وفى رؤوس الجبال بعيداً عن العمران ، حيث يكون اعتزال الناس والانقطاع للعبادة أوضح ما يكون ، ولكنها كانت لا تقوم إلا فى أجمل المناطق حيث تتجلى الطبيعة فى أروع صورها ومفاتنها ، وكانت – عادة – تحف بها الحدائق المثمرة الكثيرة المياه ، ومن هنا كانت مقصداً لطلاب النزهة والخارجين للصيد فى هذه المناطق الخلوية ، ومنازل يأوى إليها المسافرون إذا ما مروا بها فى طريقهم . وكان من التقاليد المتفق عليها أن يستضيف النصارى من يمر بهم من المسلمين، ولهذا كان فى أكثر الأديرة دور للضيافة ينزل بها الأضياف أياماً قد تطول وقد تقصر . وفى هذه الدور كان يتاح للنازلين بها حظ كبير من الحرية واللهو ، والشراب والسماع ، وأيضاً العبث بالجوارى والغلمان . ومن المعروف أن الخمر مباحة عند النصارى ، فهى تدخل عندهم فى أسرار القربان المقدس ومراسمه ، ومن هنا كان الرهبان فى هذه الأديرة يبالغون فى العناية بكرومها ، واتخاذ المعاصر لها ، بل كانت لهم تجارة فيها . ولهذا كان شُرّاب الخمر من المسلمين يجدون فيها مكاناً صالحاً للشّرّاب ، كما كانوا يقصدون إليها يمتاروا من خمرها . وكان من أثر هذا الإقبال على خمرها أن اتخذت حانات لها تباع فيها ، لتظل لأماكن العبادة حرمتها . وكانت هذه الحانات تقام عادة بين حدائق الأديرة ، وكانت تُعْقَد إدارتها فى أغلب الأحيان للقساوسة والرهبان ، يعينهم على ذلك بعض الفتيان من الرهبان ، وأبناء القساوسة أو بناتهم أو زوجاتهم أو أمهاتهم . ومن هنا كان يجد المجان والمنحرفون فى هذه الحانات فرصاً لمجونهم وانحرافهم . وكانت هناك أيضاً أديرة خاصة بالراهبات ، وهى التى أطلق على طائفة منها «أديرة العذارى» ، وكانت هذه الأديرة تلحق بها أيضاً حانات للخمر . وفى أيام الأعياد والآحاد كانت هذه الحانات تحفل بروادها الذين كانوا يجدون فى مواكب النصارى مجالاً للمزاحمة والعبث[1]. وهكذا كانت هذه الأديرة عاملاً من العوامل

---

(١) انظر فى الحديث عن هذه الأديرة والحانات الفصول التى كتبها الأستاذ عبدالرحمن صدقى فى كتابه «ألحان الحان» من ص ٤٣ – إلى ص ١٠٣ . وانظر أيضا ابن فضل الله العمرى فى كتابه مسالك الأبصار ١/٢٥٤ – إلى آخر الجزء .

الأساسية على انتشار اللهو والمجون وشرب الخمر ، تقصد إليها « عصابات السوء » ليتحللوا من كل شيء وليشربوا الخمر على دين المسيح مادام دين محمد قد نهى عنها — كما يقول أبو نواس(١) .

* * *

وإذا كان الزهد والتنسك قد ارتبطا بالتصوف ، فإن اللهو والمجون قد ارتبطا بالزندقة . والصلة بين الزندقة واللهو والمجون مقررة بين الباحثين(٢) فقد اقترن اسم الزنادقة بالمجان فى أكثر الأخبار التى وصلت إلينا(٣) . وليس من العسير أن نفهم هذه الصلة التى تربط بين الظاهرتين ، فإن حياة اللهو والمجون تدفع بصاحبها إلى التحلل من الدين ، لأن الدين هو الذى يقف بينه وبين هذه الحياة ، ويحول بينه وبينها ، ولم يكن هناك مفر من أن يطرح هؤلاء المجان الدين وراء ظهورهم ليشربوا كؤوسهم حتى الثمالة ، فمضوا يسخرون من المتشددين فى الدين ، ثم مضوا يسخرون لا من المتشددين فى الدين فحسب ، بل من المتمسكين به أيضا ، ودفعهم حرصهم على الشراب إلى السخرية ممن يقول بتحريمه ، ثم انتهى بهم الأمر إلى التعرض للدين نفسه بالشك ، حتى وصل بهم إلى الإلحاد الصريح . وهناك فريق آخر كانوا يتخذون من هذه السخرية بالدين والمتدينين وسيلة لإظهار تظرفهم ، حتى شاع اتهام بعض الناس بإظهار الزندقة ليشتهروا بالظرف(٤) ، فزندقتهم لم تكن عن عقيدة دينية ، وإنما كانت بسبب هذه الرغبة الاجتماعية . وهناك فريق آخر كانت زندقتهم أثراً من آثار سكرهم ، فكانوا إذا أفرطوا فى الشراب جرت على ألسنتهم عبارات فيها مساس بالدين(٥) . وأيا ما كانت الدوافع فإن النتيجة — على كل حال — هى الزندقة .

---

(١) خذها على دين المسيح إذا نهى عن شربها دين النبى محمد .

(٢) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١٣٩/١ ، وأيضاً / ١٤٦ — ١٥٠ .

(٣) انظر على سبيل المثال : الأغانى ٨٠/١٢ ، ٨١ ، ٧٣/١٣ ، ١٦ / ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ (بولاق) .

(٤) انظر الأغانى ١٥/١٧ (بولاق) ، وانظر القصة التى تروى عن مطيع وحماد عجرد ويحيى بن زياد مع بعض تجار الكوفة فى الأغانى ٩٥/١٢ ، ٩٦ (ساسى) .

(٥) انظر الأغانى ١٤ / ٦٠ ، ٦١ أخبار آدم بن عبد العزيز (بولاق) .

وقد قلنا إن من العوامل التى ساعدت على انتشار اللهو والمجون انتشا العناصر الفارسية فى المجتمع الإسلامى ، وكانت هذه العناصر أيضاً من العوامل التى ساعدت على انتشار الزندقة[1] . فقد كانت بعض هذه العناصر تنقم على العرب ما وصلوا إليه من سلطان ، وتتمنى أن تسقط دولة العرب ، وأن تقوم مقامها حكومة فارسية فى مظهرها وحقيقتها ، فى سلطانها ولغتها ودينها . وكانت هذه العناصر تدرك أن السر فيما وصل إليه العرب إنما هو الإسلام . وإذن فالخطوة الأولى فى هدم هذا السلطان العربى إنما تبدأ بمهاجمة الإسلام ، فأخذت تعمل على نشر الديانات الفارسية مانوية وزرادشتية ومزدكية ، وفى الوقت نفسه تعمل على تشكيك الناس فى الدين الإسلامى بكل الوسائل الممكنة ، ومن يدرى فربما كانت إحدى هذه الوسائل العمل على نشر اللهو والمجون والتحلل الخلقى حتى يضعف سلطان الدين فى النفوس ويصبح الشك فيه أمراً ميسوراً .

وحين نمضى إلى الكوفة لنتبين كيف انتشرت الزندقة فيها ، وإلى أى حد انتشرت . فإننا نلاحظ بادئ ذى بدء أن عصابات المجان فيها كانت كلها متهمة فى دينها ، مرمية بالزندقة ، فمطيع بن إياس ، ويحيى بن زياد ، ووالبة بن الحباب الكوفيون ومعهم ابن المقفع البصرى ، كانوا «يتنادمون ولا يفترقون ... وكانوا جميعا يرمون بالزندقة[2] » والحمادون الثلاثة : حماد عجرد . وحماد الراوية ،وحماد بن الزبرقان كانوا «يتنادمون على الشراب ، ويتناشدون الأشعار .. وكانوا يرمون جميعا بالزندقة[3] » ، وقيس بن الزبير ويونس بن أبى فروة كاتب عيسى بن موسى كانا صديقين وكانا من الزنادقة[4] ، وكان على بن الخليل « يعاشر صالح بن عبد القدوس لا يكاد يفارقه ، فاتهم بالزندقة[5] » . وكثر وصف المجان بالزندقة ،

---

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/١٣٩ ، وأيضاً / ١٥٢ وما بعدها .
(٢) الأغانى ١٢/٨١ (بولاق) .
(٣) الأغانى ١٣/٧٣ (بولاق)
(٤) المصدر السابق / ٨٨ .
(٥) المصدر نفسه / ١٤ .

فمطيع بن إياس – كما يذكر صاحب الاغانى – « كان ظريفاً خليعاً حلو العشرة مليح النادرة ماجناً متهماً فى دينه بالزندقة[١] » ، ووالبة بن الحباب – كما يصفه بعض أصدقائه – « كان ماجناً خفيف الروح خبيث الدين »[٢] ، وحماد عجرد – كما يصفه صاحب الأغانى – « كان خليعا ماجنا ، متهماً فى دينه ، مرميا بالزندقة[٣] » . ويطول بنا القول لو مضينا نحصى أسماء هؤلاء المجان المتهمين فى خلقهم ودينهم . ويمدنا الجاحظ – فيما ينقله عنه صاحب الأغانى[٤] – بثبت قيم يعدد فيه أسماء هؤلاء الذين كانوا « يجتمعون على الشراب ، وقول الشعر ، ولا يكادون يفترقون ، ويهجو بعضهم بعضا هزلا وعمدا ، وكلهم متهم فى دينه » . ومن المهم أن نلاحظ أن أكثر هؤلاء كانوا من الفرس .

وبطبيعة الحال لم يكن هؤلاء الذين يذكرهم الجاحظ هم كل الزنادقة الذين عرفتهم الكوفة فى صدر الدولة العباسية ، وإنما الأمر الذى يبدو أنه لاشك فيه هو أن عدد الزنادقة بالكوفة كان كبيراً جداً ، وأن موجة الزندقة ارتفعت بها كما ارتفعت موجة اللهو والمجون . ويكفى أن نلاحظ – تأييدا لما نقول – أن الدولة العباسية اضطرت – بسبب انتشار موجة الزندقة فى الكوفة – إلى تخصيص أحد سجونها للزنادقة [٥] .

وكان هؤلاء الزنادقة يعتنقون مذهب الثنوية الدينى ، ويعبدون إلهين[٦] ، ويتبعون تعاليم مانى ، ويقرءون كتابه الدينى ، وفى الأغانى [٧] أن بنت مطيع ابن إياس اعترفت للرشيد ، عندما أخذت للتحقيق معها ، بأنها تعلمت دين الزنادقة وقرأت كتابهم الدينى . وكذلك كان لهم أئمة ، وطقوس دينية ، وصلوات يؤدونها ، ويذكر أبو نواس أن حماد عجرد كان إماماً

---

(١) الأغانى ١٢/٨٠ (بولاق)

(٢) الأغانى ١٦/١٥٠ (بولاق) .

(٣) الأغانى ١٣/٧٣ (بولاق) .

(٤) الأغانى ١٦/١٤٨ ، ١٤٩ .

(٥) انظر الأغانى ١٣/٧٤ .

(٦) الأغانى ١٣/٧٤ .

(٧) الأغانى ١٢/٨٩ ، وانظر أيضاً أمالى المرتضى ١/٩٨ ، ٩٩ .

من أئمتهم ، وكان له شعر مزاوج بيتين بيتين يقرءون به فى صلاتهم[1] . وهذا هو الذى دفع كريمر إلى القول بأن وجود الزنادقة فى الكوفة فى ذلك الوقت لم يكن نادرا ، وبأنه كان لهم مجتمع دينى خاص بهم[2] .

* * *

وهكذا شهد المجتمع الكوفى هذين التيارين المتضادين : تيار الزهد والنسك والتصوف ، وتيار اللهو والمجون والزندقة ، إلى جانب تيار العصبيات القبلية . ومن هذه التيارات الثلاثة تتألف الصورة الدقيقة الكاملة لشخصية الكوفة الاجتماعية .

---

(١) الأغانى ١٣/٧٤ .

(٢) الحضارة الإسلامية / ١٠٢ .

الفصل الثالث

الحياة العقلية

(١) منزلة الكوفة الثقافية .

(٢) الحياة الدينية .

(٣) الحياة اللغـــوية .

(٤) الحيـــاة المذهبية .

(٥) شخصية الكوفة العقلية .

(١)

منزلة الكوفة الثقافية :

تعد الكوفة أحد المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية فى العصر الاموى وفى صدر العصر العباسى . وكانت هى وأختها البصرة أهم مركزين لهذه الثقافة فى إقليم العراق ، أغنى الأقاليم الإسلامية فى هذه الفترة من الناحية الثقافية .

وقد عملت مجموعة من العوامل على أن تحتل الكوفة هذه المكانة الملحوظة فى تاريخ الثقافة الإسلامية :

وأول هذه العوامل أن الكوفة قامت فى منطقة حضارية كانت تتلاقى فيها تيارات حضارية متعددة . «فالبابليون والأشوريون والكلدانيون والفرس واليونان كل هؤلاء أنشأوا فى العراق ممالك تختلف صبغتها ، وكانت مدنيتهم منارا يلقى أشعته على ما حوله من البلدان(١) » ، كما كانت تتلاقى فيها اللغات الآرامية والفارسية والعربية من قديم(٢) . وكان من الطبيعى أن يتأثر أهل هذه المنطقة بهذه التيارات الحضارية والثقافية المتعددة التى تتدافع فيها ، وأن يكونوا من طراز عقلى يختلف عن طراز العقلية العربية البدوية . وقد شغل أهل هذه المنطقة فى أول الأمر بالفتح الإسلامى ، ولكن لم يكد ينقشع غبار الوقائع حتى أخذوا يستعيدون حضاراتهم القديمة وثقافاتهم الموروثة .

وقد رأينا أن الكوفة أسست على مقربة من الحيرة . وإذا كان عرب الكوفة ــ عندما أخذوا يرفعون قواعدها ــ ورثوا عن الحيرة أحجار قصورها

---

(١) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢٢١ ، وأيضاً كريمر : الحضارة الإسلامية / ٦٤

(٢) أنظر فك : العربية / ١٧ .

وأساطينها ليقيموا بها بعض بنيانها[1] ، فإنهم أيضا ورثوا عن الحيرة كثيراً من مقوماتها الثقافية والعقلية . فقد أخذت الكوفة سنة الحيرة ، فسارت على منوالها القديم ، وازدهرت سريعاً ، على حين تراجعت الحيرة إلى الوراء[2] ، حتى ليصح القول بأن الكوفة هى وريثة الحيرة[3] .

وليس من شك فى أن عرب الحيرة كانوا على حظ غير قليل من الثقافة العقلية . وأيًّا ما كان هذا الحظ فإنه بدون شك أكبر من حظ عرب الجزيرة العربية . وقد وصلت إليهم هذه الثقافة من مصدرين : مصدر فارسى ، ومصدر يونانى . فمن المعروف أن الحيرة إمارة عربية أسسها الفرس فى العراق فى منطقة الحدود الفاصلة بينهم وبين الجزيرة العربية ، فمن الطبيعى أن تكون الصلة بين الحيرة وفارس قوية وثيقة ، ومن الطبيعى أيضاً أن تصل إلى عرب الحيرة عناصر فارسية حضارية وثقافية ، فقد كان منهم من يعرف اللغة الفارسية مثل عدىّ بن زيد الذى كان من تراجمة أبرويز ملك الفرس[4] ، ومثل أبيه زيد الذى كان شاعراً وخطيباً وقارئاً كتاب العرب والفرس كما يقول ابن خلدون[5] ، ويذكر الطبرى فى حديثه عن المفاوضات التى دارت بين المغيرة بن شعبة رسول سعد بن أبى وقاص إلى الفرس وبين رستم قائد الجيش الفارسى أن ترجمان رستم كان عربيا من أهل الحيرة يدعى عَبُود[6] . وليس من شك فى أن كثيرا من عرب الحيرة كانوا مثل زيد وعدى وعبود يجيدون اللغة الفارسية ، وليس من شك أيضا فى أن معرفة هؤلاء الحيريين لهذه اللغة كانت واسطة لنقل شىء من حضارة الفرس وآدابهم إلى العرب[7] .

وكان الصراع الحربى بين الفرس والروم ، واشتراك عرب الحيرة

---

(١) انظر الطبرى ١/٥/٢٤٨٩ — ٢٤٩٢ .
(٢) انظر فلك : العربية / ١٧ .
(٣) انظر حتى : تاريخ العرب (مطول) ٢/٣٠٩ .
(٤) انظر تاريخ ابن خلدون ٢/٥٢ .
(٥) انظر المصدر السابق ٢/٥٣ .
(٦) انظر تاريخ الطبرى ١/٥/٢٢٧٨ .
(٧) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢١ .

فيه ، سبباً فى أن تتسرب إليهم عناصر من الثقافة اليونانية . وتشير المصادر اليونانية واللاتينية إلى أن الحيرة كان ينزل بها بعض أسرى الحرب من الروم[١] ، ومن الطبيعى أن يكون « من بين هؤلاء الأسرى من ثقف بالثقافة اليونانية ومنهم من كان يفوق الفرس فى الفن والهندسة والطب ، فاستخدموه فى مهام شئونهم[٢] » . ويروى أن النعمان الأول استخدم فى بناء حصونه بعض البنائين من الإغريق[٣] ، كما يروى أنه كان بها طبيب بيزنطى يدعى ابن تيوفيل[٤] . وهذا يدل على أن تأثيرات رومانية إغريقية وصلت إلى الحيرة قبل الإسلام[٥] .

وقد قلنا من قبل إن الحيرة كانت تتبع الكنيسة النسطورية ، وإنها كانت مركزا قويا من مراكز النساطرة ، وإن الكنيسة النسطورية فى هذه المنطقة كانت تستخدم اللغة السريانية ، وإن السريان كانوا منتشرين حول الحيرة وفى الحيرة نفسها . ومن المعروف أن السريان والكنيسة النسطورية كانوا على اتصال وثيق بالثقافة الإغريقية[٦] ، فهم الذين أخذوا هذه الثقافة من الإسكندرية وأنطاكية ونشروها فى الشرق[٧] . وهم الذين ترجموا كثيرا من الكتب اللاهوتية والفلسفية عن اليونانية[٨] . ويميل بعض الباحثين إلى الظن بأن كثيرا من عرب الحيرة عرفوا اللغة السريانية ، ونفذوا منها إلى تمثل كثير من الثقافة الإغريقية[٩] . ونحن لانستبعد أيضا

---

(١) O'Leary: Arabia before Muhammad. p. 159.

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢١ .

(٣) O'Leary: Arabia before Muhammad, p. 168

(٤) انظر الأغانى ١٤ / ٩٤ (بولاق) • وانظر أيضاً :

Lammens: La Mecque, p. 345.

(٥) انظر شوقى ضيف : التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ١٤ .

(٦) انظر O'Leary: Ibid. p. 135

(٧) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام / ١٥ .

(٨) انظر المرجع السابق / ١٩ وما بعدها ، وانظر أيضا أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٣٤ ، ٣٥ .

(٩) شوقى ضيف : التطور والتحديد فى الشعر الأموى / ١٥ .

أن يكون بعض عرب الحيرة عرفوا اللغة اليونانية ، ونفذوا منها مباشرة إلى الثقافة الإغريقية ، مادام من المقرر عند الباحثين أن اللغة اليونانية كانت تدرس إلى جانب اللغة السريانية فى الأديرة المسيحية(١) .

والظاهر أن هذه التيارات الثقافية الفارسية والرومانية الإغريقية أوجدت فى الحيرة حياة عقلية على حظ غير قليل من الرقى . ويذكر الرواة أن قريشاً تعلموا الكتابة من أهل الحيرة(٢) ، وأنهم أخذوا الزندقة منهم(٣) ، ويروى صاحب الأغانى أن يحيى بن متى راوية الأعشى – وكان نصرانياً عبادياً – قال إن الأعشى كان قدريا ، وإنه أخذ مذهبه من قبل العباديين نصارى الحيرة ، كان يأتيهم يشترى منهم الخمر ، فلقنوه ذلك(٤) . وهذه النصوص – على قلتها – كبيرة الأهمية ، فهى تدل على مدى ما بلغته الحيرة من رقى عقلى قبل ظهور الإسلام .

والذى نريد أن نصل إليه هو أن هذه التيارات الثقافية الفارسية والرومانية الإغريقية التى وصلت إلى الحيرة قبل الإسلام تسربت بعد ذلك إلى الكوفة حيث «وجد العرب أنفسهم وجها لوجه أمام عناصر فكرية غريبة عنهم تماما(٥) » والواقع – كما يقول أوليرى – أنه بعد أن أصبحت الحيرة ذكرى من الذكريات كانت الكوفة أحد مركزين ثقافيين حملا ذلك التراث الثقافى فى جو إسلامى (٦).

وإذا كانت هذه « الوراثة العقلية » هى أول ما وقفنا عنده من العوامل التى جعلت الكوفة أحد المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية فإن هناك عوامل أخرى تستحق أن نقف عندها .

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام / ١٦ .
(٢) انظر ابن رسته : الأعلاق النفيسة / ١٩٢ . والسيوطى : المزهر ٢/٢١٥ .
(٣) انظر ابن رسته : الأعلاق النفيسة / ٢١٧ .
(٤) انظر ٩/١٠٢ ، ١١٣ (دار الكتب) .
(٥) انظر كريمر : الحضارة الإسلامية / ٦٤ .
(٦) O'Leary: Arabia before Muhammad, p. 157.

وأول ما نقف عنده بعد هذه «الوراثة العقلية» هو تأثير الموالى فى حياة الكوفة العقلية .

وقد رأينا فى الفصل السابق أن الموالى كانوا عنصراً أساسياً من العناصر التى كان المجتمع الكوفى يتألف منها ، وأن عددهم بلغ فيها فى بعض فترات تاريخها أكثر من نصف سكانها ، ورأينا كيف كانت منزلتهم الاجتماعية ، وكيف كان العرب ينظرون إليهم على أنهم عنصر أقل منهم مكانة وأوضع منهم منزلة . ولكن يبدو أننا هنا — ونحن بصدد دراسة الحياة العقلية — يجب أن نعدل من هذه الفكرة قليلا ، فلم يكن كل الموالى سواء فى هذه النظرة التى كان العرب ينظرون بها إليهم ، وإنما كانت منهم عناصر استطاعت أن تصل عن طريق الثقافة والمعرفة والعلم إلى مكانة عالية ومنزلة رفيعة ، بل استطاعت أن تسجل تفوقا ممتازا على العنصر العربى نفسه .

وقد كان أكثر حملة العلم فى أول الأمر من العرب ، وكان فريق من علماء الصحابة ، على رأسهم ابن مسعود ، هم الذين يقومون بمهمة تعليم الناس فى الكوفة ، وذلك لأن الرسول عليه السلام كان يوزع العلماء من الصحابة على مناطق الجزيرة العربية ليعلموا الناس قواعد دينهم ، وسار عمر بن الخطاب فى خلافته السيرة التى سارها الرسول عليه السلام ، فكان يوزع العلماء من الصحابة على الأمصار الإسلامية ليعلموا أهلها ، وفى رواية لابن سعد يذكر ابن عمر أن أباه كان يفرق علماء الصحابة وأحبارهم فى البلدان(١) . وكان لهؤلاء الصحابة تابعون يلتفون حولهم ويتلقون عنهم العلم ، ويكوّنون مدارس علمية لها طوابع مختلفة . ومن الطبيعى أن يكون من بين هؤلاء التابعين موال يشاركون العرب فى تلقى

---

(١) « عن سالم بن عبد الله قال : كنا مع ابن عمر يوم مات زيد بن ثابت فقلت : مات عالم الناس اليوم ، فقال ابن عمر : يرحمه الله اليوم ، فقد كان عالم الناس فى خلافة عمر وحبرها ، فرقهم عمر فى البلدان » . (ابن سعد : الطبقات الكبير ٢/٢/١١٧) .

العلم ، ثم فى تعليمه بعد ذلك لتابعيهم . وتمضى الحياة على هذا النحو حتى إذا ما انقضى عصر التابعين لاحظنا أننا أمام ظاهرة جديدة ، فقد أصبح أكثر العلماء من الموالى[١] . ويعلل ابن خلدون لهذا بأن « الملة فى أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة، وأنما أحكام الشريعة التى هى أوامر الله ونواهيه كان الرجال ينقلونها فى صدورهم ، وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه، والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين ، ولا دفعوا إليه ، ولا دعتهم إليه حاجة ، وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين .. فصارت هذه العلوم كلها علوماً ذات ملكات محتاجة الى التعليم ، فاندرجت فى جملة الصنائع ، وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضر ، وأن العرب أبعد الناس عنها ، فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد عنها العرب وعن سوقها ، والحضر لذلك العهد هم العجم أو من فى معناهم من الموالى وأهل الحواضر[٢] » .

واستطاع هؤلاء العلماء من الموالى أن ينهضوا بالعلم نهضة واسعة ، وأن يسجلوا فيه تفوقاً رائعاً ، ونبغ منهم علماء كبار تدين لهم الثقافة الإسلامية بكثير مما بلغته من نهضة وتقدم ، كسعيد بن جبير مولى بنى والبة الذى يعد من أشهر علماء الكوفة ، والذى قال فيه أستاذه ابن عباس عندما أتاه أهل الكوفة يسألونه : تسألونى وفيكم ابن أم دهماء ؟ يعنى سعيد ابن جبير[٣] ، وكالفراء مولى بنى أسد الذى قال فيه ثعلب : لولا الفراء لسقطت العربية[٤] ، وكحماد الراوية مولى بنى شيبان[٥] الذى جمع

---

(١) يذكر ياقوت عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أنه قال : لما مات العبادلة : عبد الله ابن عباس ، وعبد الله بن الزبير ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، صار الفقه فى جميع البلدان إلى الموالى ... إلا المدينة فإن الله تعالى خصها بقرشى » (معجم البلدان - مادة خراسان) .
وانظر أيضاً المناقشة التى دارت بين عيسى بن موسى وابن أبى ليلى فى العقد الفريد ٣/٤١٥ ، ٤١٦

(٢) المقدمة : الفصل الخامس والثلاثون / ٥٤٣ ، ٥٤٤ (من الباب السادس) .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٧٩ .

(٤) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ١٢٧ .

(٥) الأغانى ٦/٧٠ (دار الكتب) .

المعلقات السبع[1] ، وروى ديوان امرىء القيس[2] . ويطول بنا القول لو مضينا نحصى علماء الكوفة من الموالى الذين كان لهم أعمق الأثر فى الثقافة الإسلامية وفى الحياة العقلية الإسلامية، ولكن حسبنا أن نذكر أن الإمام الأعظم أبا حنيفة كان من الموالى[3] .

وربما كان من الأسباب التى جعلت الموالى يصلون إلى هذه المكانة العلمية الرفيعة حرصهم على أن يثبتوا وجودهم فى هذا المجتمع الذى لم يكن يعترف بهم ، وكأنما كان نشاطهم العلمى الرد العملى على العرب الذين كانوا يرفضون فكرة المساواة بهم . وفعلاً نجح الموالى فى بلوغ هدفهم هذا ، واستطاعوا أن يفرضوا أنفسهم على العرب ، وأن يجبروهم على احترامهم وتقديرهم ، وبخاصة فى الأوساط العلمية والدينية[4] . وهكذا استطاع الموالى أن يكونوا عاملاً قوياً من العوامل التى جعلت الكوفة أحد المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية

وإلى جانب هذين العاملين : عامل الوراثة العقلية ، وتأثير الموالى ، نستطيع أن نضيف عاملا ثالثاً وهو تأثير الحياة السياسية .

وقد قدمنا القول فى الفصل الأول فى هذه الحياة ، ورأينا كيف اضطربت اضطراباً عنيفاً ، حتى كانت الكوفة أشبه شىء بالمرجل الذى لا يكف عن الغليان ، ورأينا كيف استقر الشيعة فيها ، أو — بتعبير أدق — كيف اضطرب الشيعة فيها ، وكيف كان الأمويون يعاملونهم معاملة قاسية ، وكيف كان العباسيون ينظرون إليهم بعين الريبة والشك . وقد كان لهذا الاضطراب السياسى أثره فى أن تصبح الكوفة ميداناً لاضطراب عقلى يتخذ من هذا الاضطراب السياسى موضوعاً للجدل ، فقد مضى الناس فيها يتساءلون :

---

(١) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٤٣ .

(٢) السيوطى — المزهر ٢/٢٥٣ .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢٥٦ .

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/٢٧ ، ٢٨ .

من المخطىء ومن المصيب ؟ هل أخطأ قتلة عثمان أو أصابوا ؟ هل لعلى يد فى دم عثمان ؟ هل لطلحة والزبير وعائشة حق فى قتال على ؟ هل أصاب على فى التحكيم ؟ هل يصح الخروج على عبد الملك لظلم واليه الحجاج وسفكه للدماء ؟ وهل أصاب من فعل ذلك وخرج مع ابن الأشعث ؟ كل هذه أسئلة كانت تثار ، بل كانت تثار بكثرة ، حتى فى دروس الأساتذة فى المساجد(١) وتفيض أخبار أهل الكوفة بأحاديث مناقشاتهم وجدلهم واختلافهم حول هذه المسائل السياسية ، فالرافضة يجادلون زيد بن على فى أبى بكر وعمر (٢) ، والشعبي يبدى رأيه فى الشيعة والمرجئة والقدرية(٣) ، ومسروق بن الأجدع يتحدث طريلاً عن رأيه فى الحياة السياسية ويعلل لتخلفه عن على(٤) ، وجماعة من أهل الكوفة يرحلون إلى عمر بن عبد العزيز ، بعد توليه الخلافة ، ويناظرونه فى الإرجاء(٥) . والناس يختلفون فى أمر على وعثمان فى دروس إبراهيم النخعى(٦) ، وإبراهيم النخعى يتحدث كثيراً عن رأيه فى المرجئة ، ويهاجمهم ويحذر الناس منهم(٧) ، والربيع بن خثيم يعلق على مصرع الحسين ابن على(٨) . ويطول بنا القول لومضينا نستقصى أمثال هذه الأخبار . ومن الطبيعى أن تكون نتيجة هذا كله ظهور المذاهب السياسية والدينية ، وما يتصل بها ، وما يدور حولها من جدل مذهبي وخصومات عقلية ، يحاول بها أنصار كل مذهب أن يثبتوا صحة مذهبهم ، وأن يدللوا على ذلك ، وأن يجتذبوا الناس إليهم عن طريق الإقناع العقلى . وهذا كله بطبيعة الحال له أكبر الآثار فى الحياة العقلية .

---

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢٢٥ .

(٢) الطبرى ٢/٣/١٦٩٩ وما بعدها .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٧٣ .

(٤) المصدر السابق / ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ .

(٥) المصدر نفسه / ٢١٨ ، ٢٣٦ .

(٦) المصدر نفسه / ١٩٢ .

(٧) المصدر نفسه / ١٩١ ، ١٩٢ .

(٨) المصدر نفسه / ١٣٢ ، ١٣٣ .

هذه أهم العوامل التى عملت على أن تكون الكوفة أحد المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية .

وبطبيعة الحال لم تكن الكوفة بمعزل عن سائر هذه المراكز ، وإنما كانت بينها وبين هذه المراكز صلات من « التبادل الثقافى » — على حد تعبيرنا الحديث . وكان هذا التبادل الثقافى يتخذ أحياناً صورة إيجابية عن طريق الأخذ والإعطاء ، ويتخذ أحياناً أخرى صورة سلبية عن طريق المنافسات الثقافية والخصومات العقلية . وأشهر هذه المراكز — كما هو معروف — البصرة . ولسنا هنا بصدد الموازنة بين هذين المركزين الأساسيين ، فإن هذه الموازنة جديرة بأن تكون موضوع دراسة مستقلة ، وإنما نحن بصدد الإشارة إلى ما كان بينهما من هذا التبادل الثقافى بصورتيه الإيجابية والسلبية . فقد كان من الكوفيين من يقصد إلى البصرة ليتلقى العلم على أيدى أساتذتها وفى حلقات دروسهم . وكان هذا بخاصة فى النحو واللغة ، كالكسائى النحوى[1] وتلميذه الفراء[2] ، وأبى عبيد القاسم بن سلام اللغوى[3] . ويبدو أن السبب فى هذا يرجع إلى عامل زمنى أكثر منه إلى أى عامل آخر ، فقد سبقت مدرسة البصرة مدرسة الكوفة بنحو مائة عام فى الوجود ، فكان طبيعيا أن ينضج النحو واللغة فى البصرة أكثر مما نضجا فى الكوفة[4] ، يقول ابن النديم « قدمنا البصريين

---

(١) فى ابن الانبارى أنه خرج إلى البصرة مرتين فى طلب النحو : لقى فى الأولى الخليل ابن أحمد وجلس فى حلقته وسأله عن مصادر علمه (نزهة الألبا / ٨٣) ، ولقى فى الأخرى بعد عودته من البادية يونس بن حبيب خليفة الخليل ، وجرت بينهما مسائل أقر له يونس فيها (المصدر نفسه / ٨٤) ، وفى البصرة أيضاً درس كتاب سيبويه على يد الأخفش (المصدر نفسه / ١٨٦ ، ١٨٧) .

(٢) يذكر السيوطى أنه رحل إلى البصرة واتصل فيها بيونس بن حبيب (بغية الوعاة ٤١١)

(٣) يذكر ابن النديم أنه روى عن الأصمعى وأبى عبيدة وأبى زيد من البصريين (الفهرست ١٠٦ ، ١٠٧) .

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/٣١١ ، ٣١٢ .

أولا لأن علم العربية عنهم أخذ[1] » وكذلك كان من البصريين من يقصد إلى الكوفة فى طلب العلم[2] ، ولكن يبدو أن هذا كان على قلة فى النحو واللغة ، ويذكر ابن الأنبارى أن أبا زيد الأنصارى البصرى أخذ عن المفضل الضبي الكوفى[3] ، ويقول : « ولا يُعْلَم أحد من علماء البصريين بالنحو واللغة أخذ عن أهل الكوفة إلا أبا زيد[4] » . ولكن الظاهر أن الرحلة إلى الكوفة كانت على كثرة فى سبيل الشعر : إما لروايته وجمعه كما كان يفعل خلف الأحمر البصرى الذى كان يأتى الكوفة ليكتب عن أهلها الشعر[5] وذلك لأن الكوفة — كما سنرى بعد قليل — كانت أكثر رواية للشعر من البصرة ، وإما للالتقاء بشعراء الكوفة ومجانها ، أو — بتعبير آخر — من أجل « الوسط الفنى » الذى اشتهرت به الكوفة ، كما كان يفعل أبو نواس وابن المقفع البصريان . ويبدو أن من العوامل التى شجعت على ذلك ما كانت تمتاز به الكوفة من بيئة طبيعية جميلة ، وما كانت تشتهر به من حياة اجتماعية لاهية بما فيها من دور غناء وشراب ، ومن عصابات لهو ومجون ، وأيضاً لما كان يحيط بها من أديرة كثيرة تباع فيها الخمر وتقدم للشاربين .

وكانت هذه « البعثات الثقافية » بين الكوفة والبصرة كثيرة ، وكان سيلها لا يكاد ينقطع ، ومن هنا كان « التبادل الثقافى والعقلى » بينهما وما يترتب عليه من تأثر وتأثير مستمراً ، فلا يكاد يظهر مذهب من المذاهب العقلية ، أو فكرة من الأفكار العلمية ، أو ظاهرة من الظواهر الأدبية ، فى إحدى المدينتين ، حتى يرن صداه فى المدينة الأخرى . وكانت النتيجة الطبيعية لهذا أن كثرت المنافسات العلمية والخصومات العقلية بينهما . وتفيض كتب الثقافة

---

(١) الفهرست / ٩٦ .

(٢) فى تاريخ الطبرى ١٦١٩/٣/٢ فى أحداث سنة ١١٢ عن بعض الكوفيين قال : « قدم علينا رجل من أهل البصرة يطلب العلم » .

(٣) نزهة الألبا/ ٦٧ .

(٤) المصدر السابق / ١٧٥ . ويذكر السيوطى (المزهر ٢٥٦/٢) أن أهل الكوفة كلهم يأخذون عن البصريين ، وأهل البصرة يمتنعون من الأخذ عنهم .

(٥) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢٩١/١ .

الإسلامية بأخبار هذه المنافسات والخصومات ، أو — على حد التعبير القديم — « المناظرات[1] » . وكانت هذه المناظرات تقام فى مساجد المدينتين ، أو فى قصور الخلفاء والأمراء ، أو فى مجالس خاصة كان يعقدها المهتمون بشؤون الثقافة [2] . ومناظرة سيبويه البصرى والكسائى الكوفى فى مجلس يحيى البرمكى حول المسألة الزنبورية ذائعة مشهورة[3] .

وحوالى منتصف القرن الثانى ظهرت بغداد . وبغداد — كما قيل عنها — « مدينة ملك وليست بمدينة علم ، وما فيها من العلم منقول إليها . ومجلوب للخلفاء وأتباعهم[4] » . وبطبيعة الحال نشأت بينها وبين الكوفة صلات ، ولكنها كانت صلات من نوع آخر يختلف تماماً عن صلاتها بالبصرة . فلم تكن بين الكوفة وبغداد منافسات وخصومات كالتى كانت بينها وبين البصرة ، وإنما استطاعت بغداد أن تفرض نفسها على كلتا المدينتين ، وتجتذب علماءهما وشعراءهما إليها ، بحكم أنها حاضرة الدولة . ومدينة الخلفاء والأمراء وما يحيط بهم من أبهة الخلافة وثرائها ، ومطمح الأنظار لما يتدفق فيها من مال ، وما يسيل بها من ثراء ، وما يأتلق فيها من حضارة ومدنية . وكانت الكوفة والكوفيون أقرب إلى قصور البغداديين من البصرة والبصريين . وكان للكوفيين الحظوة عند الخلفاء والأمراء أكثر مما كان للبصريين[5] فالمفضل الضبى الكوفى

---

(١) انظر ما كتبه الدكتور أحمد أمين عن « مجالس المناظرة » فى ضحى الإسلام ٢/٥٤–٥٩ .

(٢) انظر أمثلة على هذا فى ابن الأنبارى : نزهة الألبا/ ١٥٢ ، ١٥٣ ، ٢٠٠ – ٢٠٣ ، ٢٨٧ – ٢٨٩ .

(٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١٢ / ١٠٤ ، ١٠٥ . وياقوت : معجم الأدباء ٥/١٩١ – ١٩٣ .

(٤) انظر السيوطى : المزهر ٢/٢٦٠ .

(٥) يقول أبو الطيب اللغوى إن أهل الكوفة غلبوا على بغداد وخدموا الملوك فقدموهم (انظر السيوطى : المزهر ٢/٢٥٦) . وانظر أيضاً أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/٣٤ ، ٣٥ ، ٢٩٧ .

عهد إليه الخليفة المنصور بتأديب ولى عهده المهدى(١) ، والكسائى أستاذ المدرسة الكوفية فى النحو عهد إليه المهدى بتأديب ولى عهده الرشيد ، ثم عهد إليه الرشيد بتأديب ولده الأمين(٢) ، والفراء تلميذ الكسائى وكل إليه المأمون تلقين ابنيه النحو (٣) ، وعهد إليه بأن يؤلف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب ، وأفرد له — من أجل هذا — حجرة فى قصره ، ووكل به من يخدمه ، وجعل بين يديه خزائن كتبه ، وجعل له الوراقين يكتبون بين يديه (٤) ، وابن السكيت تلميذ الفراء كان معلماً لأولاد المتوكل(٥) ، وكذلك كان أبو جعفر محمد بن عمران الكوفى النحوى مؤدباً لعبد الله ابن المعتز(٦) .

وليس معنى هذا أن البصريين كانوا بمعزل عن بغداد ، فقد كانوا يفدون إليها أيضاً ، ويتزاحمون على قصور الخلفاء . وكان التقاء الكوفيين والبصريين فى بغداد سبباً فى عرض مذاهب المدرستين واتجاهاتهما ، ثم نقدها والانتخاب منها (٧) .

ونعود مرة أخرى إلى الكوفة لنحاول أن نتبين ألوان الحياة العقلية فيها . ومن الطبيعى أن يكون أول ما نقف عنده الحياة الدينية ، إذ هى الأصل الذى قامت عليه الثقافة الإسلامية ، والمحور الذى دارت حوله .

---

(١) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٦٧ . وابن النديم: الفهرست / ٦٨ .

(٢) ابن الأنبارى : المصدر السابق / ٨٧ — ٩١ ، والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ٤٠٣/١١ .

(٣) انظر المصدرين السابقين : ابن الأنبارى / ١٣٠ ، والخطيب ١٤ / ١٥٠ .

(٤) انظر المصدرين السابقين : ابن الأنبارى / ١٢٧ ، ١٢٨ والخطيب ١٤٩/١٤ ، ١٥٠

(٥) ابن الأنبارى : المصدر السابق / ٢٣٨ .

(٦) ابن الأنبارى : المصدر نفسه / ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

(٧) انظر أحمد أمين : ضحى الأسلام ٢٩٨/٢ .

(٢)

الحياة الدينية :

اتجهت الدراسات الدينية فى الكوفة – كما اتجهت فى سائر مراكز الثقافة الإسلامية – ثلاثة اتجاهات : اتجاه اهتم بالقرآن الكريم ، واتجاه اهتم بالحديث الشريف ، واتجاه اهتم بالتشريع .

وأساتذة مدرسة الكوفة الدينية هم بطبيعة الحال أولئك الصحابة الذين نزلوها منذ تأسيسها . وكان هؤلاء الصحابة متفاوتين فى حفظ القرآن ، ولكنهم كانوا جميعاً يحفظون كثيراً أو قليلاً منه ، وكذلك كانوا متفاوتين فيما يحملونه عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحاديث ، تبعاً لمدى صحبتهم له ، وأيضاً كانوا متفاوتين فى درجتهم العلمية تبعاً لتفاوت استعدادهم العلمى . ولكن كان من بينهم صحابيان يعدان من الطبقة الأولى فى العلم : على بن أبى طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وهما يعدان فى نظر بعض التابعين رأس هذه الطبقة الأولى(١)

وكانت الفترة التى قضاها علىّ فى الكوفة حافلة بالأحداث السياسية والفتن ، فلم يتح له من الفراغ والهدوء ما يهيىء له زعامة علمية بمعناها الكامل. ومعنى هذا أن ابن مسعود هو الذى تولى فى الكوفة أمر هذه الزعامة . وإذا كان علىّ زعيم الكوفة السياسى ، فإن ابن مسعود كان زعيمها العلمى ، أو –

---

(١) فى ابن سعد عن مسروق قال : « شاممت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدت علمهم انتهى إلى ستة إلى عمر ، وعلى ، وعبد الله ، ومعاذ ، وأبى الدرداء ، وزيد بن ثابت ، فشاممت هؤلاء الستة فوجدت علمهم انتهى إلى على وعبد الله » (الطبقات الكبير ٢/٢/١١٠) ، وانظر أيضاً ابن القيم : أعلام الموقعين ١/١٨ .

على حد التعبير العلمى – أستاذها الأول(1) .

وقد بعث عمر بابن مسعود إلى الكوفة « معلماً ووزيراً » – كما قال فى كتابه إلى أهلها(2) ، وامتن عليهم أكثر من مرة بأنه آثرهم به على نفسه(3) ، وأوصاهم بأن يأخذوا عنه ، ويسمعوا له ، ويقتدوا به ، ويتعلموا منه(4) ، وامتدح لهم علمه وطول باعه فيه(5) . والتف حول ابن مسعود أصحاب له ، وصفوا بأنهم « سرج الكوفة(6) » ، يأخذون عنه القرآن ، ويقرئونه للناس ، ويتلقون عنه العلم ، ويذيعونه فيهم(7) . وكانوا على جانب كبير من العلم والفضل ، وصفهم الشعبى بقوله : « ما رأيت أحداً كان أعظم حلماً ، ولا أكثر علماً ، ولا أكف عن الدماء ، من أصحاب عبد الله ، إلا ما كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم(8) » .

واتجه نشاط مدرسة ابن مسعود اتجاهين : أحدهما إلى القرآن ، والآخر إلى التشريع . وبطبيعة الحال لم يكن ابن مسعود الأستاذ الوحيد لهذه المدرسة ، وإنما كان هناك أساتذة آخرون من كبار الصحابة ، كان بعضهم يقيم فى الكوفة كعلىّ ، وكان بعضهم يقيم فى المدينة كعمر ، أو فى مكة كابن عباس ، ولم يكن هناك ما يمنع من أن يرحل بعض الكوفيين إلى المدينة أو إلى مكة ليتلقوا العلم عن عمر أو عن ابن عباس ، ثم يعودوا إلى الكوفة ، ليذيعوا فيها ما تعلموه ، أوأن

---

(1) يقول الشعبى عن الكوفة : « ما دخلها أحد من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنفع علماً ، ولا أفقه صاحباً منه – يعنى ابن مسعود » (ابن سعد : الطبقات الكبير 6/6) . وعن عامر أنه قال : « ما كان أحد من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم أفقه من صاحبنا عبد الله – يعنى ابن مسعود » (المصدر السابق / 5) .

(2) انظر ابن سعد : المصدر السابق / 3 ، 7 .

(3) انظر المصدر السابق / 3 ، 4 ، 7 .

(4) المصدر نفسه / 3 ، 4 ، 7 .

(5) المصدر نفسه / 4 .

(6) المصدر نفسه / 4 .

(7) يصفهم بعض رواة ابن سعد بأنهم كانوا « يقرءون ويفتون » ، ويصفهم آخرون بأنهم « حفظوا حديثه » (الطبقات الكبير 6/5) .

(8) ابن سعد : المصدر السابق / 6 .

يرحل بعض المدنيين أو المكيين الذين تلقوا العلم عن عمر أو ابن عباس إلى الكوفة ، فيقيموا فيها ، ويذيعوا ما تعلموه

* * *

وقد شغل أهل الكوفة منذ وقت مبكر من تأسيسها بالقرآن الكريم : قراءته وإقرائه وتفسيره ، وقد وصفهم عمر بن الخطاب بأن لهم دوياً بالقرآن كدوىّ النحل ، وأوصى بعض من توجه إليها من الصحابة بأن يعنوا بالقرآن ، ويتفرغوا له ، وبألا يشغلهم شيء عنه حتى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم[1] . والواقع أن أهل الكوفة استجابوا لنصح عمر ، ونفذوا وصيته ، بصورة كانت لها أعمق الآثار وأقواها فى الحياة الدينية بالكوفة .

والأستاذ الأكبر لمدرسة القراءة بالكوفة هو ابن مسعود الذى أتاحت له ملازمته للنبي وأخذه القرآن كله عنه هذه الأستاذية . فقد كان يحفظ القرآن كله ، ويعرف مواضع نزوله وأسبابه ، وفى الصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طلب إليه أن يقرأ عليه القرآن[2] ، وفى صحيح مسلم أنه قال : « والذى لاإله غيره ما من كتاب الله سورة إلا أنا أعلم حيث نزلت ، وما من آية إلا أنا أعلم فيما نزلت . ولو أعلم أحداً هو أعلم بكتاب الله منى تبلغه الإبل لركبت إليه[3] » ، وفى الصحيحين أيضاً أنه أحد أربعة أوصى رسول

---

(١) فى ابن سعد عن قرظة بن كعب الأنصارى أنه قال : « أردنا الكوفة فشيعنا عمر إلى صرار ، فتوضأ ، فغسل مرتين ، وقال : تدرون لم شيعتكم ؟ فقلنا نعم ، نحن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : إنكم تأتون أهل قرية لهم دوى بالقرآن كدوى النحل ، فلا تصدوهم بالأحاديث فتشغلوهم ، جردوا القرآن ، وأقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم امضوا وأنا شريككم . » الطبقات الكبير ٦ / ٢) — ويذكر ابن الفقيه فى كتابه (البلدان ١٩٢) أن وفود الأمصار قدمت على عبد الملك ، وأخذ كل وفد يتكلم عن ميزات مصره ، فقال وفد الكوفة : « ألا إن فينا تلاوة القرآن العظيم » .

(٢) انظر النووى : تهذيب الأسماء واللغات ١/١/٢٨٩ .

(٣) انظر المصدر السابق / ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، وانظر أيضاً ابن القيم : أعلام الموقعين ١٩/١

الله صلى الله عليه وسلم الناس بأن يأخذوا منهم القرآن ، وقد ذكره رسول الله اول هؤلاء الأربعة(١) .

والتف حول ابن مسعود وحول غيره من كبار الصحابة جماعات من الكوفيين كانوا هم التلاميذ الأُوَل لمدرسة القراءةبالكوفة. ويمدناالسيوطى(٢) بثبت قيم عن أشهر هؤلاء التلاميذ ، ويذكر(٣) أن عدد القراء بها كان يزيد على من كان منهم فى المدينة أو مكة أو البصرة أو الشام . وأغلب الظن أننا لسنا فى حاجة إلى القول بأن هؤلاءالذين يذكرهم السيوطى ليسوا كل من عرفتهم الكوفة من القراء ، فقد عرفت الكوفة مجموعات ضخمة منهم ، وقد رأينا — عند حديثنا عن الحياة السياسية — أنهم كونوا من بينهم كتيبة لمحاربة الحجاج فى أيام ثورة ابن الأشعث ، وقلنا إنه لابد أن عددهم كان كبيراً .

ثم تأخذ المسألة صورة من صور التخصص الدقيق ، فنرى جماعة من القراء يتجردون للقراءة ، ويتخصصون لها ، ويعنون بضبطها أتم عناية ، ويجلسون من الناس مجلس الأستاذية ، ويصبحون أئمة يُقْتَدى بهم ، ويُرْحَل إليهم . وقد عرفت الكوفة من هؤلاء الأئمة خمسة : يحيى بن وثاب ، وعاصم ابن أبى النجود ، وسليمان الأعمش ، وحمزة الزيات ، والكسائى(٤) . ومن المعروف أن ثلاثة من هؤلاء الخمسة ، وهم عاصم وحمزة والكسائى ، يعدون من أئمة القراءة السبعة الذين اشتهروا — كما يقول السيوطى — فى الآفاق(٥) . وقد توفى عاصم فى سنة سبع وعشرين ومائة ، على خلاف فى التاريخ(٦) ، وتوفى حمزة فى سنة ست وخمسين ومائة ، على خلاف فى

---

(١) انظر المصدرين السابقين : النووى / ٢٨٩ ، وابن القيم / ١٨ .

(٢) الإتقان ١/٧٣ . وانظر فى تراجم هؤلاء القراء ابن سعد : الطبقات الكبير الجزء السادس) .

(٣) الإتقان ١/٧٣ .

(٤) السيوطى : الإتقان ١/٧٣ .

(٥) المصدر السابق / ٧٣ .

(٦) انظر ابن الجزرى : غاية النهاية ١/٣٤٨ ، ٣٤٩ .

التاريخ أيضاً[1] ، وأما الكسائى – خاتمة شيوخ القراء فى الكوفة ، والذى انتهت إليه رياسة الإقراء فيها بعد حمزة[2] – فقد توفى فى سنة تسع وثمانين ومائة ، على خلاف فى التاريخ كذلك[3] . وقد يكون من الاتفاق الذى يلفت النظر أن هؤلاء الأئمة الثلاثة كانوا جميعاً من الموالى ، فعاصم مولى لبنى أسد[4] ، وحمزة مولى لآل عكرمة بن ربعى التيمى[5] ، والكسائى مولى لبنى أسد أيضاً[6] .

هذه هى مدرسة القراءة ، وهى أحد الاتجاهين اللذين اتجهت إليهما مدرسة الكوفة الدينية .

* * *

أما الاتجاه الآخر فقد قلنا إنه يتمثل فى مدرسة التشريع . والأستاذ الأول لهذه المدرسة أيضاً هو ابن مسعود « معلم الكوفة ووزيرها » . ونقول مرة أخرى ما قلناه من قبل من أن ابن مسعود لم يكن أستاذ الكوفة الوحيد ، وإنما كان إلى جانبه بعض « فقهاء الصحابة » كعلى بن أبى طالب ، وأبى موسى الأشعرى ، وعمار بن ياسر ، « ولكن عبد الله بن مسعود هو أكثر من حُفِظت عنه الفُتْيا فيها[7] » . وكأنما كان يشعر بواجبه العلمى لأهل الكوفة ، وأنه إنما بُعِث إليهم ليعلمهم ويفقههم ، فابتنى داره إلى جانب المسجد[8] ، وأخذ فى تعليم الناس كتاب الله ، وما حفظه من سنة رسوله ، ويجتهد فيما لا نص فيه على ضوء ما فقهه من روح التشريع ، وما وقر فى نفسه من

---

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢٦٨ ، وابن الجزرى : المصدر السابق / ٢٦٣ .

(٢) انظر ابن الجزرى : المصدر نفسه / ٥٣٥ .

(٣) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٩٣ ، ٩٤ ، وابن الجزرى : المصدر السابق / ٥٣٩ ، ٥٤٠ .

(٤) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢٢٤ .

(٥) انظر المصدر السابق / ٢٦٨ – وفيه « التيمى » مكان « التميمى » وهو تحريف

(٦) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٨١ .

(٧) عبد الوهاب خلاف : مقالة « السلطات الثلاث فى الإسلام » /٥٦٩ .

(٨) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٧ .

مشافهته صاحب الشريعة ، فكان هو أستاذ التشريع بالكوفة ، ومصدر فقه أهل العراق[1] » .

وكان ابن مسعود التلميذ الأكبر لعمر بن الخطاب، وأشهر من سار على طريقته ، وكان يتعشق عمر ، ويعجب بآرائه[2] ، ويذكر ابن القيم أنه كان لا يكاد يخالفه فى شىء من مذاهبه ، ويرجع من قوله إلى قوله[3] . والميزة الأساسية التى تميز عمر من الناحية التشريعية هى الاجتهاد ، واستعمال الرأى حيث لا نص من كتاب ولا سنة ، بل لعله كان يستعمل الرأى فى أوسع من هذا المعنى ، « فكان يجتهد فى تعرف المصلحة التى لأجلها كانت الآية أو الحديث ، ثم يسترشد بتلك المصلحة فى أحكامه ، وهو أقرب شىء إلى ما يعبر عنه الآن بالاسترشاد بروح القانون لا بحرفيته [4] » ، « ولو تتبع الباحث اجتهادات عمر من حين أسلم إلى أن توفى ، وآراءه فى فهم النصوص ، وفى الاستنباط لما لا نص فيه ، تبين له أن عمر كانت وجهته رعاية روح العدالة ، وتحقيق مصالح الناس ، وتطبيق معقول النص ، ونفى الحرج . ولهذا كان يتشدد فى الرواية ، ولا يقبل الحديث من راو واحد حتى يُشْهِد على ماسمعه اثنين ، لأن الحديث ليس وراءه للمشرع مذهب ، ولكن الاجتهاد فى مجاله متسع للجميع . وعمر كان يميل إلى هذه السعة للمجتهدين[5] » .

وإذن فقد كان ابن مسعود من منحى عمر ، وقد مضى يطبق هذا المنحى أو هذا المنهج فى حياته العلمية فى الكوفة ، ويلقنه لتلاميذه الذين التفوا حوله . وقد قلنا — منذ قليل — أن تلاميذ ابن مسعود كانوا كثيرين . واشتهر من بينهم جماعة حملوا عنه علمه وفقهه ، كما حملوا راية الإفتاء فى الكوفة ، وتولى بعضهم القضاء فيها . وكان علقمة بن قيس النخعى الذى توفى سنة

---

(١) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٦٩ .

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢٩٥ ، وعبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٨٦ ، ومحمد أبو زهرة : أبو حنيفة /٢٩١ .

(٣) أعلام الموقعين ١، ٢٢ ، وفيه أيضا عن ابن المسيب أنه قال : « كان عبد الله يقول : لو سلك الناس وادياً وشعباً ، وسلك عمر وادياً وشعباً ، لسلكت وادى عمر وشعبه » .

(٤) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢٩٢ .

(٥) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٨٥ .

اثنتين وستين[1] « أكبر أصحاب ابن مسعود ، وأشبههم هدياً ودلالة[2] »

والتف حول هؤلاء الفقهاء من التابعين تلاميذ لازموهم وأخذوا عنهم القرآن والسنة وفتاوى الصحابة ، كما أخذوا عنهم علمهم ، ثم خلفوهم بعد وفاتهم . ومن أشهر هؤلاء إبراهيم بن يزيد النخعي ، « فقيه الرأى بالعراق ، بل شيخ فقهاء الرأى به وإمامهم [3] » ، الذى توفى سنة ست وتسعين [4] ، وهو ابن أخت علقمة[5] ، وكان سعيد بن جبير إذا استفتى يقول : « أتستفتونى وفيكم إبراهيم ؟[6] » ، وقال فيه الشعبي بعد موته : « والله ما ترك بعده مثله لا بالكوفة ولا بالبصرة ولا بالشام ولا بالحجاز[7] » ، وقال فيه أيضاً : « أما إنه لم يخلف خلفه مثله ، وهو ميتاً أفقه منه حياً [8] » .

وأشهر تلاميذ إبراهيم النخعي حماد بن أبى سليمان [9] الذى رشحه أستاذه ليحتل مكانه العلمى من بعده[10] ، وكان واسع العلم فقيهاً ، وكانت له حلقة كبيرة فى مسجد الكوفة ، يجلس إليه فيها المتعلمون يعلمهم ويسألونه ، ويأتى إليه أصحاب الحاجات فى المسائل التى تعرض لهم فيستفتونه[11] ؛ وتوفى سنة عشرين ومائة فى خلافة هشام بن عبد الملك[12] مخلفاً من بعده تلميذه الأكبر الإمام الأعظم أبا حنيفة النعمان .

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦٢/٦ .

(٢) النووى : تهذيب الأسماء واللغات ٢٤٣/١/١ .

(٣) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة / ٢٢٧ .

(٤) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/ ١٩٩ .

(٥) انظر المصدر السابق / ١٨٩ - السطر الأخير .

(٦) المصدر نفسه / ١٨٩ .

(٧) المصدر نفسه / ١٩٨ .

(٨) المصدر نفسه / ١٩٨ ، ١٩٩ .

(٩) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، أبو زهرة : أبو حنيفة/ ٦٦ ، ٢٩١ . وفى ابن سعد عن جامع بن شداد قال « رأيت حمادا يكتب عند ابراهيم فى ألواح ويقول : والله ما أريد بها الدنيا (الطبقات الكبير ٢٣٢/٦) .

(١٠) فى ابن سعد عن مغيرة قال : قلت لإبراهيم : من نسأل بعدك ؟ قال : حماداً (الطبقات الكبير ٢٣٢/٦) .

(١١) انظر الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ٣٣٣/١٣ .

(١٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ٢٣٢/٦ .

والواقع أن أبا حنيفة أخذ الفقة عن كثير من الفقهاء، ولكن أستاذه الذى أخذ عنه أكثر علمه هو حماد بن أبى سليمان (١) ، الذى لزمه ثمانى عشرة سنة . صحبه أولا عشر سنين ، ثم فكر فى أن يستقل عنه ويكون لنفسه حلقة خاصة ، ولكنه خجل من أستاذه ، ثم أتيحت له فرصة لاختبار نفسه ، فقد ذهب حماد إلى البصرة فجلس أبو حنيفة مكانه يعلّم ويفتى ، وعرضت عليه نحو ستين مسألة جديدة لم يسمع فيها رأى أستاذه ، فلما عاد سأله فيها فأقره على أربعين منها ، وخالفه فى عشرين فلزمه حتى مات (٢) . وكان أبو حنيفة عند وفاة أستاذه فى الأربعين من عمره (٣) ، فجلس فى مجلسة بمسجد الكوفة وأخذ يعلم الناس ويفتى نحو ثلاثين سنة إلى أن مات سنة خمسين ومائة ، على الصحيح (٤) .

وتلاميذ أبى حنيفة كثيرون (٥) ، ولكن أشهرهم أربعة أخذوا عنه علمه وعملوا على حفظ مذهبه بتدوينه ، والاستدلال له ، وترتيب مسائله ، وتفريعها ، وهم : زفر بن الهذيل المتوفى سنة ١٥٨ ، وأبو يوسف المتوفى سنة ١٨٢ ، ومحمد بن الحسن الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩ ، والحسن بن زياد اللؤلؤي المتوفى سنة ٢٠٤ ، وكلهم كوفيون (٦) .

ومن المعروف أن مدرسة التشريع بالكوفة التى توجت بأبى حنيفة هى « مدرسة الرأى » فى التشريع الإسلامى ، وهى التى تقابل « مدرسة الحديث » التى ظهرت في الحجاز ، والتى توجت بالإمام مالك(٧) وكان أبو حنيفة

---

(١) انظر الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١٣ / ٣٢٤ ، ٣٣٤ ، النووى : تهذيب الأسماء واللغات ١/٢/٢١٦ ، والذهبى : تذكرة الحفاظ ١/١٥١ .

(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١٣/٣٣٣ .

(٣) أبو زهرة : أبو حنيفة / ٢٥ ، ٢٦ .

(٤) انظر الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١٣/٤٥٢ .

(٥) أبو زهرة : أبو حنيفة /١٩٥ .

(٦) انظر فى هؤلاء الخضرى : تاريخ التشريع الإسلامى/٢٤٦-٢٤٩ ، وأبا زهرة: المرجع السابق /١٩٣-٢٢١ .

(٧) انظر فى هاتين المدرستين ما كتبه الدكتور أحمد أمين فى فجر الإسلام ١ / ٢٨٨ – ٣٠١ ، وما كتبه الأستاذ محمد أبو زهرة فى كتابه أبو حنيفة /٩٢-١٠٤ .

يسمى « صاحب الرأى (١) » .

ويتلخص المنهج التشريعى لهذه المدرسة فى قول أبى حنيفة : « آخذ بكتاب الله ، فما لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم أجد فى كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول أصحابه ، آخذ بقول من شئت منهم ، وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فإذا انتهى الأمر ، أو جاء ، إلى إبراهيم والشعبى وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب — وعَدَّد رجالاً — فقوم اجتهدوا ، فأجتهد كما اجتهدوا » (٢) . ومعنى هذا أن أصول المنهج التشريعى لهذه المدرسة هى الكتاب ، والسنة ، والاختيار من أقوال الصحابة أو الاستحسان ، ثم الاجتهاد وإعمال الرأى والقياس . ولكن أصحاب هذه المدرسة يتشددون فى الاعتماد على الحديث ، فلا يقبلون منه إلا ما رواه جماعة عن جماعة ، أو — كما يعبرون هم — إذا كان خبر عامة عن عامة (٣) ، أو كان خبراً اتفق فقهاء الأمصار على العمل به ، أو روى واحد من الصحابة الحديث عن رسول الله فى جمع منهم فلم يخالفه أحد ، لأن هذا بمثابة الحديث يرويه جماعة . وفى هذا يقول أبو يوسف : « فعليك من الحديث بما تعرف العامة ، وإياك والشاذ منه » ثم يقول : « فإياك وشاذ الحديث ، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء ، فقس الأشياء على ذلك فما خالف القرآن فليس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن جاءت به الرواية » ثم يقول ملخصاً المنهج التشريعى لهذه المدرسة : « فاجعل القرآن والسنة المعروفة لك إماماً وقائداً ، واتبع ذلك وقس عليه ما يرد عليك مما لم يوضح لك فى القرآن والسنة (٤) » . وفى هذا يكمن الفرق الأساسى بين مذهب أهل الرأى ومذهب أهل الحديث ، فأهل الرأى يعتمدون على القياس

---

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢٥٦ ، وابن رسته : الأعلاق النفيسة / ٢١٦ — ويسميه الخطيب البغدادى « أمام أصحاب الرأى » (تاريخ بغداد ١٣/٣٢٣) .

(٢) انظر الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١٣ / ٣٦٨ .

(٣) المراد بالعامة هنا الجمهور ، لا ما يقابل الخاصة .

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/١٨٥ ، ١٨٦ .

اعتماداً كبيراً ، ولا يعتمدون على الحديث إلا إذا استوفى الشروط التى يشترطونها (١) ، فإذا لم يستوف شروطهم قدموا رأيهم عليه . وقد أحصى الباحثون على أبى حنيفة أنه أفتى فى نحو مائتى مسألة خالف فيها الحديث(٢) ، وهذا بطبيعة الحال راجع إلى أن الأحاديث التى رويت فى هذه المسائل لم تستوف عنده الشروط .

وهنا نتساءل : ما العوامل التى هيأت لمدرسة الرأى أن تظهر فى الكوفة ؟

يبدو أن أول هذه العوامل ما قدمناه من أن الكوفة قامت فى منطقة تتلاقى فيها حضارات وثقافات متعددة ، وأنها كانت على حظ كبير من الحضارة والمدنية ، أقل ما يوصف به أنه أكبر مما كانت عليه مكة أو المدينة مثلاً . وهذا يجعل العقلية الكوفية تختلف اختلافاً كبيراً عن العقلية المكية أو العقلية المدنية ، فالعقلية الكوفية عقلية متحضرة ومثقفة ثقافات متعددة ، فى حين أن العقلية المكية أو المدنية عقلية عربية خالصة انحصرت ثقافتها فيما كان بين يديها من قرآن وحديث . وهذا من غير شك يجعل العقلية الكوفية أكثر مرونة ، وأشد استجابة لعوامل التطور ، وأقدر على التكيف والملاءمة مع ما يحيط بها من ظروف حضارية وثقافية .

وثانى هذه العوامل ما قدمناه عن طبيعة الحياة الاجتماعية فى الكوفة ، واختلاف العناصر الاجتماعية التى كان المجتمع الكوفى يتألف منها ، وتعدد الطبقات الاجتماعية فيها ، وتباين أساليبها فى الحياة . كل هذا جعل فقهاء الكوفة يواجهون من المشكلات ومن المسائل ما لا عهد للمسلمين الأولين به ، لأنها مشكلات ومسائل من نوع جديد ، ولا سابقة لها أمامهم ، فدفعهم هذا إلى أن يعتمدوا على عقلهم فى سبيل استنباط أحكام لها . ومن هنا كان العرف أصلاً من أصول المذهب الحنفى يأخذون به إذا لم يكن ثمة نص من كتاب أو سنة ولا إجماع ولا حَمْل على النصوص بطريق القياس والاستحسان . وبهذا صار هذا المذهب مرناً قابلاً للتجديد متسعاً لأطوار

---

(١) انظر فى تفصيل هذه الشروط أبا زهرة : أبو حنيفة / ٢٦٨ – ٢٩٨ .

(٢) انظر الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١٣/٤٠٧ ، ٤٠٨ .

الزمان(١) . فإذا أضفنا إلى هذا ما قلناه فى العامل الأول عن طبيعة العقلية الكوفية أدركنا السر فى تلك المقدرة العقلية الرائعة التى أبداها فقهاء الكوفة فى مواجهة المشكلات والمسائل الجديدة التى واجهتهم لأول مرة فى تاريخ المجتمع الإسلامى .

والعامل الثالث ما قدمناه أيضاً من قلة رواية الحديث في الكوفة ، واشتغال الكوفيين بالقرآن أكثر من اشتغالهم به . وقد رأينا من قبل نصيحة عمر لتلك الجماعة من الصحابة الذين كانوا متوجهين إلى الكوفة ، وكيف أمرهم بأن يُقِلّوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى لا يصدوا أهلها بالأحاديث فيشغلوهم عن القرآن ، وقلنا إن أهل الكوفة استجابوا النصح عمر ، ونفذوا وصيته بصورة كان لها أعمق الآثار فى حياة التشريع الإسلامى ، حتى وصل الأمر إلى درجة أنهم كانوا إذا قيل لأحدهم : حدثنا ، قال : نهانا عمر ، كما وصل الأمر بابن مسعود — أستاذ الكوفة الأكبر — إلى درجة أنه كان يحول عليه الحول لا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا قالها أخذته الرِّعدة ، وتحدَّر العرق عن جبهته ، وتزعزت العصا فى يده(٢) . وهكذا لم يكن أمامهم إلا القرآن أولاً ، ثم تلك الأحاديث القليلة التى رواها لهم الثقات ، فلم يكن هناك بد من اعتمادهم على القياس ، والتجائهم إلى الرأى ، « فاشتغلوا بتفهم معقول هذه النصوص ليتسع النص ، ويشمل كل موضع تحقق فيه معناه المعقول(٣) » . فإذا أضفنا إلى هذا أن عدد الصحابة فى الكوفة كان — بطبيعة الحال — أقل من عددهم فى مكة أو المدينة ، والصحابة هم رواة الحديث ، استطعنا أن نضيف سبباً آخر لقلة رواية الحديث فى الكوفة ، واستطعنا أيضاً أن نفهم السر فى ظهور مدرسة الحديث فى الحجاز ، لأن الحجاز مهد الرسول وصحابته ، فمن الطبيعى أن يكون به أكبر عدد من هؤلاء الصحابة .

---

(١) أبو زهرة : أبو حنيفة / ٢٣٦ ، ٣٥٠ – ٣٥٧ .

(٢) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٣/١/١١٠ ، ١١١ .

(٣) عبد الوهاب خلاف : السلطات الثلاث فى الإسلام / ٥٨٣ .

والعامل الرابع ما قلناه من أن ابن مسعود كان أستاذ الكوفة الأول ، وقد رأينا أنه كان تلميذ عمر ومن منحاه ، وقلنا إن الميزة الأساسية التى تميز عمر من الناحية التشريعية هى الاجتهاد واستعمال الرأى ، فمن الواضح إذن -وابن مسعود أستاذ الفقه والتشريع فى الكوفة - أن تكون وجهة فقهائها « البحث عن معقول النص ، والاجتهاد بالرأى للوصول إلى تطبيق روح العدالة وسر التشريع(١) » . وقد رأينا عند تتبعنا لسلسلة الأستاذية فى مدرسة التشريع بالكوفة أنها كانت عن أبى حنيفة ، عن حماد بن أبى سليمان ، عن إبراهيم النخعى ، عن خاله علقمة بن قيس ، عن عبد الله بن مسعود(٢) ، فى حين أن مدرسة التشريع بالحجاز كانت تنتهى فى مكة إلى عبد الله بن عباس ، وفى المدينة إلى عبد الله بن عمر ، « وكانا ممن يتشددون فى الوقوف عند ظواهر النصوص(٣) » . وقد تُوِّجت مدرسة مكة بالإمام الشافعى ، وتوجت مدرسة المدينة بالإمام مالك(٤) .

* * *

هذان هما الاتجاهان اللذان اتجهت إليهما مدرسة الكوفة الدينية . وهنا يقف أمامنا سؤال : أين الحديث ؟ وما موقف مدرسة الكوفة الدينية منه ؟ وأظن أن الإجابة عن هذا السؤال قد بدأت معالمها تتضح فى حديثنا عن مدرسة التشريع ، حيث قلنا إن رواية الحديث كانت قليلة فى الكوفة ، وإن الصحابة الذين نزلوا الكوفة استجابوا لنصح عمر بالإقلال من رواية الحديث .

ومن المعروف بين الباحثين(٥) أن تدوين الحديث لم يكن شائعاً حتى

---

(١) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٨٦ .

(٢) انظر عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٧٠ ، وأيضا أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢٩٦ (الهامش) .

(٣) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٨٤ .

(٤) عبد الوهاب خلاف : المقالة السابقة / ٥٦٨ ، ٥٦٩ .

(٥) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٢٧٢ وما بعدها ، وضحى الإسلام ٢/١٠٦ وما بعدها .

نهاية القرن الأول ، وإنما كان المحدِّثون يروونه شفاهاً وحفظاً ، ومن كان يدون فإنما يدون لنفسه . ولكن فى القرن الثانى بدأت جماعات فى الأمصار المختلفة تجمع الحديث ، وكان هذا غالباً فى أوائل النصف الثانى من هذا القرن ، عندما أخذت ظاهرة التأليف فى العلوم المختلفة فى الظهور . وكان التأليف فى الحديث فى هذه الفترة يجرى على أساس مراعاة أبواب الفقه ، وكان الغرض الأول منه خدمة التشريع بتسهيل استنباط الأحكام ، كما هى الحال فى موطأ مالك ، فهو مرتب ترتيباً فقهياً ، ولذلك كانت تروى أقوال الصحابة وفتاوى التابعين إلى جانب حديث الرسول عليه السلام . ولكن لم يكد القرن الثانى يشرف على نهايته حتى حدثت خطوة أخرى فى تدوين الحديث ، فقد ظهرت طريقة تصنيف الحديث على المسانيد ، أى ترتيب الأحاديث على حسب الرواة من الصحابة ، كما هى الحال فى مسند أحمد ابن حنبل . وهكذا انفصل الحديث عن الفقه ، وأفردت أحاديث الرسول بالذكر ، وجُرِّدت الكتب من أقوال الصحابة وفتاوى التابعين.

ومعنى هذا أن تدوين الحديث مر فى الفترة التى نؤرخ لها بثلاث مراحل : مرحلة الرواية الشفوية ، ومرحلة الجمع على أساس أبواب الفقه ، ثم مرحلة التصنيف على المسانيد .

فإذا ما مضينا إلى الكوفة لنتبين الدور الذى قامت به فى كل مرحلة من هذه المراحل ، فإننا نلاحظ أنها شاركت فى هذه المراحل الثلاث ، ولكنها بطبيعة الحال مشاركة ضئيلة ، لما قدمناه من قلة اهتمام الكوفيين برواية الحديث . ولعل أشهر من يمثل المرحلة الأولى الأعمش المحدث الكوفى الكبير الذى ولد سنة ستين أوسنة ثمان وخمسين . وتوفى قبيل انتصاف القرن الثانى سنة ثمان وأربعين ومائة ، أوسبع وأربعين ومائة(١) . وكان « صاحب قرآن وفرائض وعلم بالحديث(٢) ، ويذكر عنه الرواة أنه كان يروى أربعة آلاف حديث(٣) ، وشهد له الزهرى شهادة رائعة حيث قال بعد أن قرأ بعض

---

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢٣٩ ، ٢٤٠

(٢) المصدر السابق / ٢٣٨ .

(٣) المصدر نفسه / ٢٣٩ .

علمه : « والله إن هذا لعلم ماكنت أرى أحداً يعلم هذا [1] » وقيمة هذه الشهادة ترجع إلى أنها صدرت من أحد كبار محدثى المدينة ، وأحد أساتذة الإمام مالك الذين لم يكونوا يعترفون بعلم العراق ، وإنما كان « إذا ذكر أهل العراق ضعّف علمهم »[2] . والظاهر من هذا الخبر أن الأعمش كان قد جمع ما يرويه من أحاديث فى كتاب ، لأن راوى هذا الخبر يقول إنه لما أتى الزهرى ببعض علم الأعمش جعل الزهرى يقرأ[3] ، ولكن الظاهر أيضا أن هذه المجموعة من الأحاديث كان الأعمش قد جمعها لنفسه ، كأنها كانت تسجيلاً لما يحفظه خوفاً عليه من الضياع[4].

وأما المرحلة الثانية فلعل أشهر من يمثلها سفيان الثورى الذى ولد بالكوفة سنة سبع وتسعين ، وتوفى سنة إحدى وستين ومائة وهو مستخف بالبصرة[5] ويصفه الرواة بأنه « كان ثقة مأموناً ثبتاً كثير الحديث حجة[6] » واتفق العلماء على وصفه بالبراعة فى العلم بالحديث والفقه[7] ، وأطلقوا عليه لقب « أمير المؤمنين فى الحديث[8] » ويصفه بعضهم بأنهم ماراوا أحفظ للحديث منه[9] . ويذكر علماء الحديث أنه كان أحد الذين قاموا بجمع الحديث فى الأقاليم الإسلامية[10] . وفى ضوء ما قلناه منذ قليل لابد أن مجموعة الثورى — التى لم تصل إلينا — كانت مرتبة على أبواب الفقه ، وأن الغرض منها كان خدمة التشريع . ومن المعروف أن الثورى كان فقيهاً ، بل هو أحد أصحاب المذاهب الستة المتبعة[11] ، وقد رأينا منذ قليل اتفاق

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦-٢٣٩ .

(٢) المصدر نفسه / ٢٣٩ . (٣) المصدر نفسه / ٢٣٩ .

(٤) انظر الخطيب البغدادى : تقييد العلم / ١١٢ .

(٥) ابن سعد : الطبقات الكبير ٢٥٨/٦ .

(٦) المصدر السابق / ٢٥٨ .

(٧) النووى : تهذيب الأسماء واللغات ٢٢٢/١/١

(٨) النووى : المصدر السابق / ٢٢٢ — وهو أعلى الألقاب التى تطلق على العلماء بالحديث (انظر تعليقات أحمد محمد شاكر على ابن كثير : اختصار علوم الحديث / ١٨٣)

(٩) النووى : المصدر السابق / ٢٢٢ .

(١٠) انظر القسطلانى : إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى ٧/١ .

(١١) النووى : تهذيب الأسماء واللغات ٢٢٣/١/١ .

العلماء على وصفه بالبراعة فى الحديث والفقه ، ويقول ابن المبارك عنه : « كنت إذا شئت رأيت الثورى مصلياً ، وإن شئت رأيته محدثاً ، وإن شئت رأيته فى غامض الفقه[1] » .

وأما المرحلة الثالثة فيمثلها عبيد الله بن موسى العبسى الكوفى الذى توفى بالكوفة سنة ثلاث عشرة ومائتين فى خلافة المأمون[2] ، ويذكر علماء الحديث أنه صنف على رأس المائتين مسنداً[3] ، ويصفه ابن سعد بأنه « كان ثقة صدوقاً إن شاء الله كثير الحديث »[4] ، ويذكر أيضا أنه روى عن الأعمش المحدث الكوفى الكبير ، وأنه كان من أروى أهل زمانه عن إسرائيل بن يونس ، وإسرائيل بن يونس « كان ثقة حدث عنه الناس حديثاً كثيراً [5] » .

على هذه الصورة شاركت الكوفة فى جمع الحديث وتدوينه ، وهى مشاركة — بدون شك — ضعيفة ، بالنسبة إلى ما رأيناه من مشاركتها النشطة القوية فى القراءة والتشريع .

ولكن الكوفة كان بها شىء آخر لم يكن من الغريب أن يظهر بها ، وهو « وضع الحديث » ، وكان الإمام مالك يسميها « دار الضرب » ، يعنى أنها تصنع الأحاديث وتضعها ، كما تخرج دار الضرب الدراهم والدنانير[6] ، ولهذا كان الحجازيون ، وهم أصحاب الحديث الأساسيون ، يعيبون على العراقيين أنهم يتزيدون فى الحديث الصحيح ، ويكثرون من الحديث الموضوع[7] .

وربما كان من أقوى الأسباب فى ذلك ظهور الشيعة فى الكوفة ،

---

(١) النووى : تهذيب الأسماء واللغات ٢٢٣/١/١ .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبير ٢٧٩/٦

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١٠٨/٢ .

(٤) الطبقات الكبير ٢٧٩/٦ .

(٥) المصدر السابق / ٢٦٠ .

(٦) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١٥٢/٢ .

(٧) انظر المرجع السابق / ١٥٢ .

واتخاذهم منها موطناً لهم ومستقراً . فليس من شك فى أن الشيعة – بحكم ظروفهم السياسية – كانوا من أشد الناس حرصاً على أن يؤيدوا مذهبهم ، ويقووا حجتهم فى المطالبة بأن تكون الخلافة فى البيت العلوى ، بكل الوسائل الممكنة ، ومن الطبيعى أن يكون من بين هذه الوسائل وضع الأحاديث على الرسول . يقول ابن أبى الحديد : « واعلم أن أصل الأكاذيب فى أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة ، فإنهم وضعوا فى مبدأ الأمر أحاديث مختلفة فى صاحبهم ، حملهم على وضعها عداوة خصومهم [1] » ، ولهذا ينص أهل السنة على أنه لا يصح ماروواه عن علىّ أصحابه وشيعته ، وإنما يصح ماروواه عنه أصحاب عبد الله بن مسعود [2] ، ومن ثم كان كثير من الناس يضعّفون محدثى الشيعة ، ويذكر ابن سعد أن عبيد الله بن موسى – وقد رأينا أنه كان أول من صنف على المسانيد من أهل الكوفة – « كان يتشيع ، ويروى أحاديث فى التشيع منكرة ، فضعف بذلك عند كثير من الناس [3] ».

ومن هذه الأسباب أيضاً كثرة الأخلاط الأجنبية فى الكوفة ، ومن هؤلاء كثيرون لم يصل الإيمان إلى أعماق نفوسهم ، فلم يكونوا يتحرجون من اختلاق الأحاديث وصنعها ، مادام فى ذلك نفع لهم ، أيا كان ذلك النفع [4].

وسبب ثالث قد يبدو غريباً لأول وهلة ، وهو ظهور مدرسة الرأى فى الكوفة . فقد كان ظهور هذه المدرسة من أسباب وضع الكوفيين للحديث ، فإن تلاميذ هذه المدرسة شعروا – بدون وجه حق – بأنهم فى حاجة إلى أحاديث تؤيد مذهبهم ، فملئوا كتبهم بالأحاديث ، ولم يبالوا أكانت ضعيفة أم موضوعة ، وأحياناً بنصوص أشبه ما تكون بمتون الفقه [5] .

---

(١) شرح نهج البلاغة ١٧/٢ ، وانظر أيضا تعليقات أحمد محمد شاكر على ابن كثير : اختصار علوم الحديث / ٨٥ ، ٨٧ ، ١٠٨ – ١١٠ .

(٢) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ٢٦٦/١ – وكذلك يصح ما رواه بعض بنائه عنه (انظر تعليقات أحمد محمد شاكر على ابن كثير: اختصار علوم الحديث / ٨) .

(٣) الطبقات الكبير ٢٧٩/٦ .

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ١٥٢/٢ .

(٥) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ٢٦٢/١ .

(٣)

الحياة اللغوية :

نقصد بالحياة اللغوية تلك الاتجاهات الثلاثة التى اتجهت إليها دراسة العربية فى القرنين الأول والثانى، وهى جمع اللغة وتدوينها، ووضع قواعد النحو، ورواية الشعر والأخبار. وقد جمعناها كلها فى صعيد واحد لأنها فى حقيقة الأمر لم تنفصل وتتميز إلا بعد القرن الأول(١)، وإنما كانت ممتزجة مترابطة نبتت كلها من شجرة واحدة، وظلت متشابكة طوال القرن الأول، ثم أخذت تنفصل لينبت كل غصن منها شجرة مستقلة متميزة.

وقد نبتت هذه الشجرة الأم فى العراق، ونمت فى العراق، وانفصلت أغصانها بعد ذلك فى العراق أيضا. فقد كان العراق أسبق الأقاليم الإسلامية إلى تدوين اللغة وتقعيد النحو ورواية الشعر والأخبار. وربما كان من الأسباب التى هيأت لذلك وساعدت عليه ما كان عليه العراق من حضارة وثقافة ورثهما عن الأمم القديمة التى تعاقبت عليه « فلما دخل أهله فى الإسلام فعلوا فى العلوم العربية على قياس أممهم السابقة، فما كان منهم إلا أن طبقوا ما عرض فى الإسلام على ما جرى عليه آباؤهم (٢) ». ومن ذلك أيضا انتشار العناصر الأجنبية فيه، تلك العناصر التى اعتنق أكثرها الإسلام، فرأوا أنهم فى حاجة إلى أن يتعلموا العربية لغة دينهم الجديد، ولم يكن هناك بد من أن يتعلموها تعلماً. ومن هنا نشأت الحاجة إلى جمع اللغة وتدوينها ليجدوا أمامهم المادة الأولى التى يتكلمون بها ويتعبدون بها، وإلى وضع قواعد النحو ليهتدوا بها إلى صحة التعبير وسلامته فى تلك الصحراء الواسعة المتشعبة، صحراء اللغة العربية، وإلى رواية الشعر والأخبار ليتزودوا منها بما ينير لهم

---

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/٢٧٧، ٢٨٣.

(٢) المرجع السابق / ٢٧٨.

السبيل فى شعاب هذه الصحراء ، ويصلهم بذلك التراث العربى الضخم الذى لم يكن بد من الاتصال به فى سبيل اكتساب الحس اللغوى العربى والذوق الأدبى العربى . وهذا هو السبب أيضاً فى أن هذه الشجرة لم تنبت فى الحجاز ، مع أنه هو الوطن الأصيل لبذورها ، وذلك لأن سكان الحجاز يعرفون – بطبيعة الحال – لغتهم ، ويستطيعون أن يتكلموا بها صحيحة ، فهم فى غير حاجة إلى تعلمها .

وحين ننظر فى الدور الذى ساهم به كل مركز من مراكز العراق الثقافية فى هذه الحياة اللغوية نلاحظ أن البصرة كانت أسبق هذه المراكز إلى تدوين اللغة ووضع قواعد النحو ، فى حين كانت الكوفة أكثر اهتماماً وأوسع نشاطاً فى رواية الشعر والأخبار . وربما كان السبب فى هذا يرجع إلى أن العناصر الأجنبية فى البصرة كانت أكثر اختلاطاً وتنوعاً ، وذلك نظراً لموقعها الجغرافى على ساحل البحر ، الأمر الذى هيأها لتكون مرفأ للسفن التجارية القادمة من مختلف بلاد العالم القديم ، وهذا يجعلها دائماً على استعداد لاستقبال أخلاط متعددة من الأجانب ، شأنها فى ذلك شأن أى مرفأ بحرى . ومن هنا كانت الحاجة إلى تعلم اللغة العربية والنحو العربى أقوى فى البصرة منها فى الكوفة التى كانت – كما رأينا فى تمهيدنا لهذا البحث – ثغراً من ثغور البادية العربية ، لا تفد إليها السفن الأجنبية ، وإنما تفد إليها القوافل العربية . وهذا الوضع الجغرافى للكوفة يجعلها أكثر اهتماماً برواية الشعر العربى وأخبار العرب من البصرة . فإذا أضفنا إلى هذا أن الكوفة كانت « مصر الأرستقراطية البدوية » – كما رأينا من قبل – وأن هذه الأرستقراطية البدوية ظلت مسيطرة على الحياة الاجتماعية فى الكوفة فترة طويلة من تاريخها ، وأن العصبيات القبلية لعبت دورها الكبير فى حياة المجتمع الكوفى ، استطعنا أن ندرك السر فى اهتمام الكوفة برواية الشعر والأخبار ، لأنها تراث هذه القبائل الذى تعتز به ، وماضيها المجيد الذى تحرص عليه ، لأنه سجل مفاخرها وكتاب أمجادها . وبطبيعة الحال لا يمكن أن نغفل الاستقرار السياسى الذى كانت تنعم به البصرة ، وهو استقرار هيأ للحياة العلمية أن تزدهر بها ، فوضعت بها قواعد اللغة والنحو ، فى الوقت الذى كان الكوفيون مشغولين فيه بالصراع

السياسى والاضطرابات والفتن التى كانت جزءا لا يتجزأ من تاريخ مدينتهم الثائرة . وهكذا نستطيع أن نقول إن البصرة كانت « مدينةالعلم » فى حين كانت الكوفة « مدينة الفن » ؛ وضعت الأولى قواعد العلم العربى ، وحفظت الأخرى نماذج الفن العربى . ومرة أخرى نقول إن كلتا المدينتين لم تكن بمعزل عن الأخرى فى قانون التأثر والتأثير .

وقد بدأ جمع العربية منذ القرن الأول ، وأخذ العلماء يرحلون إلى البادية بمدادهم وصحفهم يسمعون ويكتبون ، كما أخذ عرب البادية يرحلون إلى الحواضر ليؤخذ عنهم ، ثم مضى هؤلاء العلماء ينظمون ما جمعوه ، ويصنفونه ، ويضعون فيه الكتب والرسائل فى أول الأمر ثم المعاجم اللغوية والمجموعات التى يجمعون فيها ما اختاروه من الشعر القديم بعد ذلك . وجاء علماء النحو والصرف ، وكانوا أيضا علماء لغة وأدب ، لأن هذه العلوم لم تكن منفصلة — كما قلنا — فى أول الأمر ، ومضوا يفلسفون اللغة ، كما فلسف الفقهاء آيات الأحكام من القرآن والأحاديث وفتاوى الصحابة والتابعين ، وأرادوا أن يضعوا للجزئيات كليات ، وأن يصوغوا لما وضع بين أيديهم من مادة أولية قواعد عامة وأصولا كلية (١) .

على هذا النحو مضى جمع العربية وتقعيد النحو فى العراق ، أو — بتعبير أدق — فى البصرة والكوفة ، المركزين الثقافيين الأساسيين فى هذا الإقليم . ولكن الكوفة — كما قلنا منذ قليل — تأخرت عن البصرة فى هذا المضمار ، فقد كانت البصرة أول مدينة عنيت بالنحو واللغة وتدوينها ، واختراع القواعد لها ، منذ أن ظهر بها ابن أبى اسحاق الحضرمى المتوفى سنة ١١٧ ثم تلميذه عيسى بن عمر الثقفى المتوفى سنة ١٤٩ ، اللذان يعدان أول نحاة البصرة الذين يطمئن إليهم الباحثون «وقد سبقت البصرة بنحو مائة عام حتى أتت الكوفة بعد تؤسس مذهبا خاصا يضاهى مذهب البصرة وينازعه ، ويتعصب لكل علماؤه (٢) » ، ويقول ابن النديم فى تعليله

---

(١) انظر فى تفصيل هذه المراحل ما كتبه أستاذنا الدكتور أحمد أمين فى ضحى الإسلام ٢٩٦/١ وما بعدها ، ٢٥٢/٢ وما بعدها .

(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ٢ / ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

لتقديم البصريين على الكوفيين إنه فعل هذا لأن « علم العربية » أخذ عن البصريين (١) . وفى الوقت الذى كانت البصرة قد قاربت فيه نهاية الطريق عندما وضع أستاذها الأكبر الخليل بن أحمد (من سنة ١٠٠ – إلى سنة ١٦٠ أو ١٧٠ أو ١٧٥) (٢) فكرة المعجم ، وعلم العروض ، وأصول النحو ، كانت الكوفة ماتزال تحبو خلف أستاذها الأول أبى جعفر الرواسى (٣) الذى كان البصريون يرونه مطّرح العلم ليس بشىء (٤) ، والذى أنكر عليه الكسائى الكوفى عدة مسائل ، وخطأه فيها ، اعتماداً على ما سمعه من العرب (٥).

وتاريخ وفاة الرواسى ومولده غير معروف ، ولكن من المعروف أنه كان معاصراً للخليل بن أحمد ، فهو يذكر أن الخليل أرسل إليه يطلب كتابه (٦) ، وسواء أكان هذا الخبر صحيحاً أم كان ادعاء من الرواسى فإنه – على كل حال – يدل على أن الرواسى كان معاصراً للخليل. ويعد الرواسى أستاذ مدرسة الكوفة النحوية (٧) ، وقد وضعه ابن النديم على رأس نحاة الكوفة (٨) ، ويذكر ثعلب – إمام الكوفيين فى النحو واللغة فى زمانه (٩) – أنه « أول من وضع من الكوفيين كتابا فى النحو (١٠) » . ومعنى هذا بوضوح أن مدرسة البصرة ظلت قائمة وحدها إلى أن جاء الرواسى فى النصف الأول

---

(١) الفهرست / ٩٦ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ١/٢٥٤ .

(٣) يذكر ابن الأنبارى ، وابن النديم ، أنه « الرؤاسى » بالضم والهمز ، ويقول أنه سمى هكذا « لعظم رأسه » (انظر نزهة الألبا / ٦٥ ، والفهرست / ٦٤) . ولكن صاحب تاج العروس يذكر نقلاً عن أبى عمر الزاهد أنه « الرواسى» بفتح الراء وبالواو من غير همز ، نسبة إلى « رواس » قبيلة من سليم ، ويقول إنه كان ينكر أن يقال الرؤاسى بالهمز كما يقوله المحدثون وغيرهم (انظر مادة رأس) .

(٤) السيوطى : المزهر ٢/٢٤٨ .

(٥) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٦٦ .

(٦) ابن الأنبارى : المصدر السابق / ٦٦ ، والسيوطى : بغية الوعاة / ٣٣ .

(٧) انظر السيوطى : بغية الوعاة / ٣٤ ، والمزهر ٢/٢٤٨ .

(٨) الفهرست / ٦٤ .

(٩) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٢٩٣ .

(١٠) المصدر السابق / ٦٥ ، وانظر السيوطى : بغية الوعاة / ٣٣ ، والمزهر ٢/٢٤٨

من القرن الثانى . والواقع أن الرواسى نفسه تخرج فى مدرسة البصرة ، فقد أخذ النحو عن عيسى بن عمر البصرى(١) أستاذ الخليل(٢) ، ثم مضى يصنف حتى أتم مجموعة غير قليلة وصلت إلينا أسماؤها فى كتب الطبقات(٣) ، وهى مجموعة يبدو أنها كانت من المصادر التى اعتمد عليها سيبويه فى تأليف كتابه ، فهم يقولون إن سيبويه إذا ذكر فى كتابه « الكوفى » فإنما يعنى به أبا جعفر الرواسى (٤) .

وجاء بعد الرواسى تلميذاه المشهوران : الكسائى المتوفى سنة ١٨٢ أو ١٨٣ أو ١٨٩ على اختلاف بين الرواة(٥) ، والفراء المتوفى سنة ٢٠٧(٦) ، وهما اللذان دعما قواعد مدرسة الكوفة النحوية ، ورفعا من بنيانها .

وقد تخرج الكسائى فى أول أمره فى مدرسة الكوفة حيث تلقى النحو عن الرواسى(٧) ، وعن معاذ الهراء المتوفى سنة ١٨٧(٨) ، وهو عم الرواسى(٩) ، وزميله فى الأستاذية الأولى لمدرسة الكوفة لولا أنهم لم يذكروا له كتاباً فى النحو ، بل لم يعرفوا له مصنفاً فيه(١٠) ، وإن قالوا عنه إنه هو الذى وضع علم الصرف(١١) . ولكن يبدو أن علم الكوفة لم يشبع رغبة الكسائى وتعطشه ، فرحل إلى البصرة حيث لقى الخليل ، وجلس

---

(١) انظر السيوطى : بغية الوعاة / ٣٤ .

(٢) انظر السيوطى : المزهر ٢٤٩/٢ .

(٣) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٦٦ ، ٦٧ . وابن النديم : الفهرست / ٦٤ . والسيوطى : بغية الوعاة / ٣٣ ، ٣٤ .

(٤) انظر السيوطى : بغية الوعاة / ٣٣ ، ٣٩٣ . والمزهر ٢٤٨/٢ .

(٥) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٩٣ ، ٩٤ . والزبيدى : مقدمة تاج العروس ١١/١ . والسيوطى : بغية الوعاة / ٣٣٧ .

(٦) انظر المصادر السابقة : ابن الأنبارى / ١٣٦ ، ١٣٧ . والزبيدى ١١/١ . والسيوطى / ٤١١ .

(٧) السيوطى : المزهر ٢٤٨/٢ . وبغية الوعاة / ٣٦ .

(٨) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٨٣ ، وأيضا / ٦٤ ، ٦٥ .

(٩) المصدر السابق / ٦٥ . والسيوطى : المزهر ٢٤٨/٢ .

(١٠) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٦٤ .

(١١) السيوطى : المزهر ٢٤٨/٢ .

فى حلقته ، ولم يَعُدْ له همٌّ غير البصرة والخليل(١) ، ولكنه لم يكتف بهذا ، بل خرج فى« بعثة دراسية » إلى البادية — المصدر الأصيل للعربية — وأنفد خمس عشرة قنينة حبراً فى الكتابة عن العرب غير ما حفظه(٢) ، ثم عاد ثانية إلى البصرة ليلقى أستاذه الخليل ، ولكنه وجده قدمات ، وجلس فى موضعه يونس بن حبيب البصرى ، فجرت بينهما مسائل أقر له يونس فيها ، وصدّره فى موضعه(٣) . وفى البصرة أيضاً قرأ كتاب سيبويه على الأخفش(٤) الذى يذكر عنه ابن الأنبارى أنه كان أعلم من أخذ عن سيبويه (٥) . ومع أن الكسائى لم يتعلم النحو إلا كبيراً ، ولم يتعلمه إلا بسبب لحنة لحنها فعُيّر بها(٦) ، فإنه استطاع أن يصل إلى درجة الأستاذية فى النحو. ويذكر السيوطى أنه كان « عالم أهل الكوفة وإمامهم غير مُدافَع » (٧) ، ويقول ثعلب : « أجمعوا على أن أكثر الناس كلهم رواية وأوسعهم علماً الكسائى » (٨) .

وجاء بعد الكسائى الفرّاء النحوى الكوفى العظيم الذى ختّم به الجيل الأول من نحاة الكوفة الذين ظهروا فى القرن الثانى كما ختم هذا الجيل فى البصرة بسيبويه . والفراء زميل الكسائى فى تلمذته على الرواسى(٩) ، ولكنه أيضا تلميذه ، لزمه بعد أن أثبت له خطأ الرواسى فى عدة مسائل(١٠) .

---

(١) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٨٣ ، ٨٤ . وياقوت : معجم الأدباء ٥/١٨٤ . والسيوطى : بغية الوعاة / ٣٤٦ .

(٢) انظر المصادر السابقة فى المواضع نفسها .

(٣) المصادر السابقة : ابن الأنبارى/٨٤ . وياقوت ٥/١٨٤ . والسيوطى / ٣٣٦ .

(٤) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٥) المصدر السابق / ١٨٤ .

(٦) المصدر نفسه / ٨٢ ، ٨٣ . وياقوت : معجم الأدباء ٥/١٨٤ . والسيوطى : بغية الوعاة / ٣٣٦ .

(٧) انظر السيوطى : المزهر ٢/٢٥٤ .

(٨) انظر المصدر السابق فى الموضع نفسه .

(٩) السيوطى : بغية الوعاة / ٣٣ .

(١٠) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٦٥ ، ٦٦ . والسيوطى : بغية الوعاة / ٤١١ . والمزهر ٢/٢٥٦ .

وكما تخرج الكسائى فى مدرسة البصرة تخرج كذلك الفراء فيها ، فقد اتصل بيونس بن حبيب البصرى(١) الذى تصدر للتدريس فى مجلس الخليل بعد وفاته ، وأخذ النحو عنه ، وكذلك اتصل بسيبويه اتصالاً غير مباشر عن طريق كتابه المشهور ، فقد وجدَ بعض هذا الكتاب تحت وسادته(٢) ، وقد استطاع الفراء أن يثبّت دعائم المدرسة الكوفية ، ويُعلى من بنيانها ، وأن يأخذ المادة الضخمة التى خلّفها أستاذه الكسائى ويتعهدها ، ويعيد النظر فى بعضها (٣) ، ويذكرون له طائفة من الكتب قام بتأليفها ككتاب « المشْكل » ، وكتاب « معانى القرآن » الذى تناول فيه مسائل النحو فى أثناء تفسيره للقرآن الكريم ، وكتاب « الحدود » الذى صنفه بأمر المأمون ، والذى يُعَدّ الكتاب الأساسى له فى النحو(٤) .

وخلّف الفراء العبء من بعده على أشهر تلاميذه : أبى عبد الله الطُّوال ، وسَلَمة بن عاصم ، ومحمد بن قادم(٥) ، الذين حملوا علمه من بعده وأذاعوه حتى أسلموه إلى ابن الأعرابى المتوفى سنة ٢٣١ ، ثم ابن السكّيت المتوفى سنة ٢٤٣ ، ثم أخيراً إلى ثعلب المتوفى سنة ٢٩١ الذى يعد خاتمة الجيل الثانى من نحاة الكوفة الذين ظهروا فى القرن الثالث كما يعد المبرد معاصره خاتمة هذا الجيل من نحاة البصرة قبل أن تلتقى المدرستان فى مدرسة واحدة هى المدرسة البغدادية .

والواقع أن الفراء يعد أشهر أساتذة المدرسة الكوفية ، ويذكر ابن الأنبارى أنه كان يقال له « أمير المؤمنين فى النحو »(٦) ، وقد قال عنه ثعلب : « لولا الفراء لما كانت اللغة ، لأنه حصّلها وضبطها ، ولولاه لسقطت

---

(١) ياقوت : معجم الأدباء ٧/٢٧٦ . والسيوطى : بغية الوعاة / ٤١١ ، وأيضا/ ٤٢٦ . وفى المزهر ٢/٢٥٦ أنه « أخذ نبذا عن يونس » .

(٢) انظر السيوطى : بغية الوعاة / ٤١١ .

(٣) فى المزهر ٢/٢٥٦ أنه كان يخالف الكسائى فى كثير من مذاهبه .

(٤) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ١٢٦ - ١٣٧ . والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١٤/١٤٩ - ١٥٥ . والسيوطى : بغية الوعاة / ٤١١ .

(٥) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٦) المصدر السابق / ١٣٤ .

العربية ، لأنها كانت تُتَنَازع ، ويدّعيها كل من أراد ، ويتكلم الناس فيها على مقادير عقولهم وقرائحهم فتذهب[1] » :

هؤلاء هم أعلام المدرسة الكوفية فى النحو ، وأيًّا ماكان الرأى فى هذه المدرسة ، فإن الأمر الذى لاشك فيه هو أن علماء الكوفة وضعوا مذهباً فى النحو يخالف مذهب البصريين ، وصنفوا فيه كتباً كثيرة تتردد أسماؤها فى المصادر القديمة التى تتناول تاريخ النحو العربى ورجاله بالدراسة . ومن الحق أن هذه الكتب فقد أكثرها ، ولكن من الحق أيضاً أن كتب النحاة المتأخرين تفيض بذكر آراء نحاة الكوفة وما خالفوا فيه نحاة البصرة . وإلى جانب هذا بين أيدينا كتاب ابن الأنبارى « الإنصاف فى مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين » ، وهو دليل قوى على وجود مذهب كوفى واضح المعالم والسمات ، وإن يكن « ڤايل » يميل إلى أن المتأخرين الذين صنفوا كتباً فى الخلاف بين المذهبين هم الذين غلوا فى تجسيم الخلاف وتوسيع هوته بين المذهبين[2] .

وإذا أردنا أن نتبين هذه المعالم والسمات أوهذه الخصائص التى تميزت بها مدرسة الكوفة النحوية فإننا نلاحظ أن الأصل العام الذى قام عليه المذهب الكوفى هو احترام كل ما جاء عن العرب ، وجعله قاعدة يجوز القياس عليه ، حتى لوكان شاذاً لا تنطبق عليه القواعد العامة[3] . وفى هذا يقول صاحب الإفصاح إن الكوفيين كانوا « إذا سمعوا لفظاً فى شعر أونادر كلام جعلوه باباً أو فصلا »[4] ، ويقول الأندلسى إنهم « لو سمعوا بيتا واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلاً وبوّبوا عليه »[5] ، ويقول عن الكسائى إنه « كان يسمع الشاذ الذى لا يجوز إلاّ فى الضرورة فيجعله أصلاً

---

(١) المصدر نفسه / ١٢٧ . وياقوت : معجم الأدباء ٢٧٦/٧ . والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١٤٩/١٤ .

(٢) انظر مقدمته لكتاب الإنصاف .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢٩٥/٢ . ويقول السيوطى : « مذهب الكوفيين القياس على الشاذ » (الاقتراح / ١٠٢) .

(٤) انظر السيوطى : همع الهوامع ٤٥/١ .

(٥) انظر السيوطى : الاقتراح / ١٠٠ .

ويقيس عليه[1] » . وهذا يختلف اختلافاً أساسياً عن الأصل العام الذى قام عليه المذهب البصرى وهو إهدار الشواذ ، فإذا ثبتت صحتها قالوا إنها تحفظ ولا يقاس عليها [2] .

ومعنى هذا « أن البصريين كانوا أكثر حرية ، وأقوى عقلاً ، وأن طريقتهم أكثر تنظيما ، وأقوى سلطاناً على اللغة ، وأن الكوفيين أقل حرية ، وأشد احتراماً لما ورد عن العرب ولو موضوعاً . فالبصريون يريدون أن ينشئوا لغة يسودها النظام والمنطق ، والكوفيون يريدون أن يضعوا قواعد للموجود حتى الشاذ من غير أن يهملوا شيئاً حتى الموضوع [3] » . ويقول أوليرى[4] : « إن المدرسة البصرية تنقد النصوص السماعية ، وترفض منها مالا يتفق مع ما وضعته من قواعد ، فى حين تتقبل المدرسة الكوفية كل النصوص السماعية » ، ثم يقول : « ويبدو من النظرة الأولى أن المنهج البصرى أفضل ، ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا المنهج يقتضى أن توضع الأمثلة لتتفق مع القواعد الموضوعة ، بينما نجد النحاة الكوفيين يعدّلون من قواعدهم لتلتقى مع النصوص السماعية » .

وهكذا نلاحظ أن المدرسة البصرية تختلف عن المدرسة الكوفية فى موقفها من النصوص التى وصلت إليها ، فالبصريون لا يقبلون من هذه النصوص إلا ما أجمعت عليه لهجات العرب ، أما الشواذ فإنهم يهدرونها . بل إنهم يجرؤون أحيانا على تخطئة العرب إذا ورد عنهم ما يخالف القواعد التى وضعوها ، وهم — على أساس هذه النصوص المُجْمَع عليها — يقيمون قواعدهم ويقيسون عليها دون أن يكون للشواذ تأثير على قواعدهم العامة . أما الكوفيون فيقبلون كل ما وصل إليهم من العرب ويحترمونه ولو كان شاذاً ، ويبيحون القياس عليه ولو خالف القواعد العامة التى وصلوا إليها ،

---

(١) السيوطى : بغية الوعاة / ٣٣٦ . وياقوت : معجم الأدباء ٥/١٩٠ .

(٢) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/٢٩٤ . ويقول السيوطى : « اتفقوا على أن البصريين أصح قياسا ، لأنهم لا يلتفتون إلى كل مسموع ، ولا يقيسون على الشاذ » (الاقتراح/ ١٠٠) .

(٣) أحمد أمين : المرجع السابق / ٢٩٦ .

(٤) O'Leary: How Greek science passed to the Arabs, p. 144.

بل يضعون لكل شاذ قاعدة يجوز القياس عليها . ومن هنا اختلفت المدرستان فى المنهج اختلافاً أدّى بهما إلى اختلاف فى النتيجة ، فكان النحو البصرى أكثر تنظيماً ، وأدق قياساً من النحو الكوفى ، فى حين كان النحو الكوفى أشد تمثيلا للهجات العرب ، وأكثر تقديسا لكل ماورد عنهم .

وأظن أنه من اليسير أن نعلل لذلك فى ضوء ماقدمناه من دراسة للمجتمع الكوفى ، فقد رأينا أن الأرستقراطية العربية كانت مسيطرة على هذا المجتمع فترة طويلة ، وأن الحياة القبلية والعصبيات القبلية كانت مقوماً أساسياً من مقوماته ، وهذا — بطبيعة الحال — يجعل علماء الكوفة أشد حرصاً على التراث الأدبى واللغوى لهذه القبائل ، وأكثر احتراماً لكل ما يروى عنها ، وأشد إيماناً بأن كل ما نطقت به العرب صحيح وصالح لأن يستعمله الناس ويقيسوا عليه ، ولايصح أبداً أن يعد ما نطقت به العرب شاذاً لايقاس عليه ، كما لا يصح أن نخضعه لقواعدنا ، فما اتفق معها قبلناه ، وما استعصى عليها رفضناه أوعددناه شاذاً . وهذا كله أثر من آثار سيطرة الروح العربى الأرستقراطى على المجتمع الكوفى . أما البصرة فقد كانت — كما قلنا منذ قليل — أخلاطاً من الأجانب ، فلابد أن تكون القواعد التى توضع لهم ليتعلموا على أساسها العربية قواعد دقيقة محددة لا تشعب فيها ولا تعدد ولا استطالة حتى لايضلوا بينها ، ولا يستعصى عليهم حصرها . فإذا أضفنا إلى هذا أن الثقافات الأجنبية ، وبخاصة الثقافة الفلسفية ، كانت من الأسس التى قامت عليها حياة البصرة العقلية، استطعنا أن ندرك السر فى اتجاه البصريين إلى إخضاع ماوصل إليهم عن العرب لمقاييس العقل والمنطق والبحث الفلسفى .

وهكذا كان النحو الكوفى أقرب إلى طبيعة اللغة العربية ، وأشد تمثيلا لها من النحو البصرى . وأظن أننا فى هذا الضوء نستطيع أن نلمح اللغة العربية بلهجات قبائلها المختلفة وأساليبها ممثلة فى النحو الكوفى أكثر مما نلمح ذلك فى النحو البصرى . ونستطيع أن نقرر أيضا أن النحو البصرى أقرب إلى روح التعليم وأقرب إلى العقلية الأجنبية من النحو الكوفى ، ولعل هذا هو

السر فى انتشار المذهب البصرى بين الناطقين بالعربية اليوم ، وهم جميعاً ينطقون بها تعلما واكتساباً لا فطرة وسليقة ، لأنه ـ ببساطة ـ أقدر على أن يعطيهم قواعد دقيقة منظمةيستطيعون بها أن يقيموا ألسنتهم العربية ، وهى قواعد لايجدونها فى النحوالكوفى بما فيه منتشعب واستطالة واستعراض.

* *

أما المدرسة اللغوية فأشهر أعلامها أربعة : الكسائى ، والفراء ، وأبو عمرو الشيبانى ، وابن الأعرابى .

وكما كان الكسائى قارئاً من القراء السبعة ، وإماماً من أئمة النحو الكوفى الثلاثة ، كان كذلك إماماً من أئمة اللغة المشهورين . وقد رأينا من قبل كيف ارتحل إلى البادية فى طلب اللغة من موطنها الأصلى ومن ألسنة أبنائها الخلص ، وكيف أن هذه «البعثة الدراسية» قد هيأته ليحتل « كرسى الأستاذية » . والواقع أن هذه «البعثة» لم تهيئه لهذا فحسب ، وإنما هيأته ليحتل مكاناً رفيعا فى قصر الخليفة فى بغداد ، فقد عهد إليه المهدى ـ بعد عودته من البادية ـ بتأديب ولى عهده الرشيد ، ثم عهد إليه الرشيد بتأديب ولده الأمين بعد ذلك[1] ، وبلغت منزلته عند الرشيد درجة عالية حتى اتخذه جليسا له ومؤانساً[2] . وقد صنف الكسائى كتباً كثيرة ، ولكن مما يؤسف له أنها لم تصل إلينا ، ماعدا رسالة فى «لحن العامة» وضعها للرشيد ، ونسبتها إليه مشكوك فيها ، ولكنها ، على كل حال ، تعد ـ كما يقول فك ـ « أقدم الآثار الأدبية لحركة تنقية اللغة العربية »[3] . وقد اختلف العلماء فى توثيقه ، فبينما يقول أبو زيد الأنصارى البصرى : « ما جربت على الكسائى كذبة قط » يقول ابن الأعرابى الكوفى ـ مع أنه تلميذه ـ « لئن كان أبو زيد قال هذا فما فى الأرض أحد قط أخل عقلا منه »[4] . ولعل ابن الأعرابى كان فى نفسه شىء من أستاذه ، هذا إلى جانب أن

---

(١) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٨٧ ـ ٩١ .

(٢) ياقوت : معجم الأدباء ١٨٣/٥ .

(٣) انظر العربية / ٨٩ ، ٩٠ .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ١٩٣/٥ .

الكسائى كان أحد القراء السبعة فليس من اليسير أن يتهم بالكذب ، « وأيًّا ما كان فأكثر الناس على تعديله وتوثيقه[1] » .

وأما الفراء فهو أيضاً إمام من أئمة النحو الكوفى ، وإمام من أئمة اللغة ، حصّل اللغة وضبطها [2] ، وكان بحراً فيها ، حاذقاً بأيام العرب وأشعارها [3] والظاهر أنه كان يتمتع بذاكرة قوية ، ويذكر الرواة أنه أملى كتبه – التى تبلغ ثلاثة آلاف ورقة – حفظاً ، ولم يأخذ بيده نسخة إلا فى كتابين مقدارهما خمسون ورقة[4] . ومع ذلك فالعلماء على توثيقه ، يقول ابن الأنبارى إنه « كان إماماً ثقة[5] » ، ويقول الكسائى عنه فى صدد الموازنة بينه وبين خلف الأحمر البصرى : « الأحمر أكثر حفظاً ، والفراء أحسن عقلا ، وأبعد فكراً ، وأعلم بما يخرج من رأسه[6] » . ويقول أبو بكر بن الأنبارى : « لو لم يكن لأهل بغداد والكوفة من علماء العربية إلا الكسائى والفراء لكان لهم بهما الافتخار على جميع الناس ، إذ انتهت العلوم إليهما[7] » .

وأما أبو عمرو الشيبانى فقد توفى فى خلافة المأمون فى تاريخ مختلف حوله ، ولكنه يقع فى العقد الأول من القرن الثالث ، أو فى مستهل العقد الثانى منه ، بعد أن عمر طويلا[8] . وهو أيضاً إمام من أئمة اللغة ، يصفه ابن الأنبارى بأنه « كان عالماً باللغة حافظا لها ، جامعاً لأشعار العرب »[9] ، ويقول عنه أيضا « إنه كان عالما بأيام العرب »[10] ، ويصفه أبو الطيب

---

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/٣٠٧ .

(٢) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ١٢٧ .

(٣) المصدر السابق / ١٣٣ .

(٤) المصدر نفسه / ١٣٥ .

(٥) المصدرنفسه / ١٢٧ .

(٦) المصدرنفسه / ١٣٥ .

(٧) المصدرنفسه / ١٣٤ .

(٨) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ١٢٤ ، ١٢٥ ، وابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٧٠ ، والزبيدى : مقدمة تاج العروس ١/١١ .

(٩) نزهة الألبا / ١٢٠ ، ١٢١ .

(١٠) المصدر السابق / ١٢١ .

اللغوى بأنه « من أعلمهم باللغة ، وأحفظهم وأكثرهم اخذا عن ثقات الأعراب »(١) ، ويضعه بعض الرواة فى درجة أعلى من درجة أبى عبيدة العظيم راوية النقائض(٢) . وربما كان مرجع هذه المنزلة العلمية الرفيعة إلى أنه تلقى العربية من مصدرها الأصيل وهو البادية ، حيث خرج إليها — كالكسائى — فى « بعثة دراسية » ومعه — كما يقول ثعلب — « دستيجتان من حبر ، فما خرج حتى أفناهما بكتْب سماعه عن العرب(٣) » . ولعل أكبر عمل علمى قام به هو جمعه أشعار العرب حسب قبائلها ، كل قبيلة فى كتاب مستقل ، يقول ابنه عمرو : « لما جمع أبى أشعار العرب كانت نيفاً وثمانين قبيلة ، وكان كلما جمع منها قبيلة وأخرجها إلى الناس كتب مصحفاً بخطه(٤) » وهو عمل جليل لو كان قد وصل إلينا لكانت له أعمق الآثار فى دراساتنا الأدبية واللغوية .

وأما ابن الأعرابى فقد توفى سنة ٢٣٠ أو ٢٣١ أو ٢٣٢ على اختلاف فى الروايات (٥) ، ولم يذكر الرواة تاريخ مولده ، ولكن إذا صح ما يرويه ثعلب من أنه سمعه يقول « ولدت فى الليلة التى مات فيها أبو حنيفة »(٦) فإنه يكون قد ولد حوالى سنة ١٥٠ ، ويؤيد هذا ما يروى من أنه مات وقد بلغ ثمانين سنة أو إحدى وثمانين(٧) ، ومن هنا يدخل فى الفترة التى ندرسها لأنه عاش فيها حوالى خمسين سنة ، وهو الشطر الأكبر من حياته . وابن الأعرابى ربيب المفضل الضبى وتلميذه « سمع منه الدواوين وصححها(٨) » ، ويذكر ابن النديم(٩) أن أصح رواية

---

(١) انظر السيوطى : المزهر ٢ / ٢٥٧ .

(٢) يقول بعض رواة ابن الأنبارى : « كان مع أبى عمرو الشيبانى من العلم والسماع أضعاف ما كان مع أبى عبيدة ، ولم يكن من أهل البصرة مثل أبى عبيدة فى السماع والعلم » (نزهة الألبا / ١٢٢) .

(٣) المصدر السابق / ١٢١ .

(٤) المصدر نفسه / ١٢١ .

(٥) المصدر نفسه / ٢١٢ .

(٦) المصدر نفسه / ٢١١ ، ٢١٢ .

(٧) المصدر نفسه / ٢١٢ .

(٨) المصدر نفسه / ٢٠٧ .

(٩) الفهرست / ٦٨ .

للمفضليات هى التى رواها عنه ابن الأعرابى . وهو أيضاً تلميذ الكسائى أخذ عنه كتاب النوادر(١) . ويعد ابن الأعرابى « من أكابر أئمة اللغة المشار إليهم فى معرفتها(٢) » ويقولون عنه إنه « كان أحفظ الناس للغات والأيام والأنساب(٣) » وإنه « لم يكن للكوفين أشبه برواية البصريين من ابن الأعرابى(٤) » وإن طريقته كانت طريقة الفقهاء والعلماء(٥) ويقول تلميذه ثعلب : « انتهى علم اللغة والحفظ إلى ابن الأعرابى(٦) » . والعلماء والرواة على توثيقه(٧) . وقد بلغت ثقته بعلمه واعتداده به إلى درجة أنه خطأ كثيرا من نقلة اللغة واستدرك عليهم(٨) كالأصمعى وأبى عبيدة من البصريين ، والكسائى أستاذه من الكوفيين(٩) ، وكان اعتماده فى ذلك على ما سمعه من الأعراب أنفسهم(١٠) . ومع ذلك فقد كان لابن الأعرابى أخطاء(١١) ، ومعارفه عن الأنساب لم تكن دائماً صحيحة(١٢). ولكن الظاهر أنه كان كالفراء يتمتع بذاكرة قوية ، فقد كان يملى على الناس من حفظه ، ويقال عنه إنه ما رؤى فى يده كتاب قط(١٣) مع أنه يقول لتلميذه ثعلب : « أمليت قبل أن تجيئنى يا أحمد حِمْل جَمَل »(١٤) .

---

(١) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٢٠٧ .
(٢) المصدر السابق / ٢٠٧ .
(٣) المصدر نفسه / ٢٠٨ .
(٤) المصدر نفسه / ٢٠٧ .
(٥) المصدر نفسه / ٢٠٨ .
(٦) المصدر نفسه / ٢٠٨
(٧) المصدر نفسه / ٢٠٧ ، ٢١١ .
(٨) ابن خلكان : وفيات الأعيان ١/٤٩٢ .
(٩) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٢٠٨ وياقوت : معجم الأدباء ٥/١٩٣ .
(١٠) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٢٠٨ .
(١١) انظر فك : العربية / ٨٨ ، ٨٩ .
(١٢) انظر الأغانى ١١/١٠٠ (بولاق) .
(١٣) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٢١١ .
(١٤) المصدر السابق / ٢٠٨ .

هؤلاء هم أعلام مدرسة اللغة بالكوفة ، شاركوا فى جمع العربية وتدوينها وحفظها مشاركه محمودة ، ونهضوا بالعبء ما وسعهم الجهد ، وأدوا رسالتهم كما تمثلتها عقلياتهم ، ولكنهم مع ذلك لم يصلوا من حيث النتيجة إلى ما وصل إليه زملاؤهم من مدرسة البصرة ، فلم يصلوا مثلاً إلى وضع معجم لغوى أو فكرة معجم لغوى كما فعل الخليل بن أحمد ، أو إلى إخراج عمل علمى متكامل له فكرة وموضوع كما فعل أبو عبيدة فى كتابه « النقائض » .

وهنا نتساءل : ما الأسباب التى قصرت بالكوفة عن البصرة فى هذا الميدان ؟ .

يرى البصريون أن السبب فى تقدم مدرستهم على مدرسة الكوفة يرجع إلى أنهم كانوا يأخذون اللغة من مصادرها الأصيلة فى البادية العربية عن البدو الخلص « حرشة الضباب ، وأكلة اليرابيع » الذين صحت سليقتهم اللغوية ، وخلصت لغتهم من كل الشوائب ، فى حين كان الكوفيون يأخذون اللغة عن أنصاف الأعراب من « أهل السواد ، وأصحاب الكواميخ ، وأكلة الشواريز » ممن فسدت سليقتهم اللغوية ، واختلطت لغتهم بمخالطتهم الأعاجم وسكناهم الحواضر (١) ، وقد اتهموا الكسائى بأنه لقى أعراب الحطمية فى سواد بغداد ، فأخذ عنهم الفساد من الخطأ واللحن ، فأفسد بذلك ما كان أخذه بالبصرة كله (٢) . ولكن الظاهر أن هذا الاتهام الذى وجهته مدرسة البصرة إلى مدرسة الكوفة ليس صحيحاً ، وأنه لا يعدو أن يكون أثراً من آثار المنافسة العلمية بين المدرستين ، ويجب ألا يغيب عن البال أن القول الأول صدر عن الرياشى البصرى فى موقف من مواقف المنافسة والتحدى بينه وبين بعض المتعصبين للكوفيين ، وأن القول الآخر كان المراد منه التهوين من شأن الكسائى ، ورد الحجة القوية التى كان يمكن

---

(١) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٢٦٣ . والكواميخ : نوع من الأدم، والشواريز : اللبن الرائب المستخرج ماؤه .

(٢) ياقوت : معجم الأدباء ١٣ / ١٩٠ .

أن تكون له من أنه تلقى العلم عن البصريين ، والعبارة نفسها فيها مبالغة يرفضها البحث العلمي ، فليس من اليسير أن نتصور أن ما أخذه الكسائى عن المدرسة البصرية فسد كله للقائه أعراب الحطمية . وقبل هذا كله يجب أن نلاحظ أن هذا الاتهام إنما صدر من جانب الخصوم ، والأصل القانونى يقضى برد اتهام الخصم ما لم تؤيده الوقائع ، وتقم عليه البينات . ومع ذلك فمن المعروف أن من أئمة الكوفيين من رحل إلى البادية العربية . وتلقى اللغة من مصادرها الأصيلة ، ومن أفواه أصحابها الخلّص ، كما فعل الكسائى والشيبانى . وإذن فما السر فى هذه الظاهرة ؟

الذى يبدو لى أن السر فى هذا يرجع إلى طبيعة الاختلاف فى الشخصية العقلية بين الكوفة والبصرة ، فالعقلية الكوفية عقلية محافظة ، والعقلية البصرية عقلية مجددة . وهذا يرجع بدوره إلى اختلاف البيئتين وما كان يسيطر عليهما من عوامل اجتماعية وثقافية ، وقد رأينا أن الكوفة سيطرت عليها الأرستقراطية البدوية ، وما كانت تتمسك به من تراث عربى ضخم ، ومن تقاليد بدوية موروثة ، وأن البصرة سيطرت عليها الجاليات الأجنبية المتعددة ، وما كانت تحمله إليها من ثقافات أجنبية وفلسفات ، ومن تقاليد أجنبية جديدة على المجتمع العربى ، ومن أنماط فى الحياة والتفكير لم يكن للعرب عهد بها من قبل . ومن المعروف أن الاعتزال وعلم الكلام ظهرا فى البصرة ، وأنهما تأثرا فيها بالفلسفة الأجنبية والمنطق اليونانى وبآراء الأديان الأخرى ، وليس من شك فى أن هذا كله قد جعل العقلية البصرية تختلف اختلافاً كبيراً عن العقلية الكوفية المحافظة . ومن هنا لم يكن من الغريب أن تظهر فى البصرة الأعمال العلمية الضخمة بمعناها الدقيق ، ولعل مما يؤيد هذا ما يذكره بعض المستشرقين من أن الخليل تأثر فى تأليفه لمعجمه « العين » بما كان يتبعه علماء النحو فى اللغة السنسكريتية ، وأن ترتيب المواد فيه يجرى على النمط السنسكريتى (١) . ولعل مما يؤيد هذا أيضا أن الكوفيين اهتموا برواية الشعر ، والقديم منه بالذات ، لأنه يتفق مع طبيعة عقليتهم المحافظة ،

(١) The Ency. of Islâm, art. «al-Khalil».

كما رأينا فى « مفضليات الضبى » . وربما كان أهم عمل علمى متكامل منظم يستحق التنويه به ما قام به أبو عمرو الشيبانى من جمع شعر القبائل العربية ، كل قبيلة فى كتاب مستقل وهو عمل يتفق تمام الاتفاق مع ما قلناه عن طبيعة العقلية الكوفية . ويؤيد هذا أيضا ما يمكن أن نلاحظه من أن العقلية الكوفية عندما تتصل بالفلسفة والمنطق تتغير فى منهجها التأليفى ، كما كانت الحال عند الفراء الذى يذكرون عنه أنه كان متكلما يميل إلى الاعتزال ، ويتفلسف فى تصانيفه ، ويسلك فيها ألفاظ الفلاسفة (١) ، ولهذا عندما عهد إليه المأمون بجمع أصول النحو ألف « كتاب الحدود » (٢) : واسم الكتاب — كما يلاحظ الدكتور أحمد أمين (٣) — « يدل على تأثره بالمنطق ، فهو يريد بالحدود التعاريف كحد المعرفة والنكرة وحد النداء وحد الترخيم الخ .. وهذه أمور لم يعن بها سيبويه فى كتابه كثيرا ، وهى أثر من آثار الفلسفة والمنطق » .

* * *

وإذا ما تركنا هذه المدرسة اللغوية إلى الاتجاه الثالث أو المدرسة الثالثة فى حياة الكوفة اللغوية ، وهى مدرسة الرواية ، رواية الشعر والأخبار وأيام العرب ، فإننا نستطيع أن نلاحظ أولاً أنه من بين أعلام المدرسة اللغوية من كان له اهتمام بهذا الاتجاه ، ومن شارك فيه قليلاً أو كثيرا : كما فعل أبو عمرو الشيبانى حين جمع أشعار القبائل ، ولكن عرف عن جماعة من العلماء أنهم تخصصوا فى هذا الاتجاه . ولعل أشهر من عرفتهم الكوفة من هؤلاء اثنان : المفضل الضبى ، وحماد الراوية ، وكلا الراويتين أدرك الدولتين الأموية والعباسية .

أما المفضل الضبى (٤) فيذكرون أنه خرج على المنصور مع إبراهيم

---

(١) ابن النديم : الفهرست / ٦٦ ، وياقوت : معجم الأدباء ٧/٢٧٦ ، والسيوطى : بغية الوعاة / ٤١١ .

(٢) انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ١٢٧ — ١٣٠ .

(٣) ضحى الإسلام ٢/٣٠٨ .

(٤) توفى المفضل فى سنة ثمان وستين ومائة (انظر ابن حجر : لسان الميزان ٦/٨١).

ابن عبدالله أخى محمد النفس الزكية ، وأن المنصور ظفر به ، ولكنه عفا عنه ، واستطاع أن يستميله إليه ، وأن ينتفع فى الوقت نفسه بعلمه ، فعهد إليه بتأديب ولى عهده المهدى (١) وللمهدى جمع كتابه المشهور «المفضليات» (٢) ، وهى – كما يذكر ابن النديم – « مائة وثمان وعشرون قصيدة ، وقد تزيد وتنقص ، وتتقدم القصائد وتتأخر بحسب الرواية عنه ، والصحيحة التى رواها عنه ابن الاعرابى » (٣) . والنسخة التى بين أيدينا الآن مائة وست وعشرون قصيدة لسبعة وستين شاعراً ، منهم سبعة وأربعون من الجاهليين ، وأربعة عشر من المخضرمين الذين عاشوا أكثر حياتهم فى الجاهلية ، وستة من الإسلاميين (٤) . والواضح من هذا أن ذوق المفضل كان ذوقاً « كلاسيكياً » ، وكأنه كان يرى أن الأساس الأول لتكوين الأديب إنما هو الشعر الجاهلى . والشىء الذى يلفت النظر فى المفضليات أنها قصائد كاملة ، وليست مقطوعات كحماسة أبى تمام أو حماسة البحترى ، والمفضل بهذا الاتجاه كأنما كان يؤمن بوحدة القصيدة العربية ، وبأن الأمانة التى يجب أن يتصف بها الراوى تقضى عليه بألا يتدخل بذوقه فيما يرويه من شعر ، وإنما عليه أن يؤدى الأمانة كما حملها ، دون أن يغير فيها ، أو ينتقص منها شيئا . والواقع أن المفضل كان ثقة فيما يرويه ، ويذكر السيوطى عن أبى الطيب اللغوى أنه « كان أوثق من روى الشعر من الكوفيين » (٥) . ويذكر عن أبى حاتم أنه « كان أوثق من بالكوفة من الشعراء » (٦) ، ويقول عنه ابن الأنبارى إنه «كان ثقة من أكابر الكوفيين ، وأخذ عنه أبو زيد الأنصارى من البصريين لثقته » (٧) . وقد

---

(١) انظر ابن النديم : الفهرست / ٦٨ .

(٢) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٦٧ ، وابن النديم : الفهرست / ٦٨ .

(٣) الفهرست/ ٦٨ ، وانظر أيضا ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٦٧ .

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢٧٥/٢ .

(٥) المزهر ٢٥٣/٢ .

(٦) المصدر السابق / ٢٥٣ .

(٧) نزهة الألبا / ٦٧ .

ألف المفضل كتباً أخرى : كتاب الأمثال ، وكتاب معانى الشعر ، وكتاب العروض (١) ، ولكن لم يصل إلينا من هذه الكتب الأخيرة إلا كتاب الأمثال (٢) . ومع أن المفضل كان على معرفة بالنحو والأنساب وأيام العرب ، فإن دائرة اختصاصه كانت رواية الشعر ، ويقول عنه أبو الطيب اللغوى إنه « كان عالماً بالشعر ، وكان أوثق من روى الشعر من الكوفيين ، ولم يكن أعلمهم باللغة والنحو ، وإنما كان يختص بالشعر ، وقد روى عنه أبو زيد شعراً كثيراً » (٣) ، ويقول أيضا إنه « إنما كان يروى شعراً مجرداً » (٤) .

وعلى الرغم من هذا التخصص الدقيق فإن المفضل لم يصل إلى الدرجة التى وصل إليها معاصره حماد الذى توفى سنة ست وخمسين ومائة (٥) . فقد كان حماد – كما يقول ابن الانبارى (٦) – « مشهوراً برواية الأشعار والأخبار » ، ويذكر عنه أبو الطيب اللغوى أنه كان من أوسع الرواة رواية (٧) ، ويقدمه أبو الفرج إلى قرائه بأنه « كان من أعلم الناس بأيام العرب وأخبارها وأشعارها وأنسابها ولغاتها » (٨) ولكن هذا كله – فى حقيقة الأمر – لا يصور حماداً الصورة الحقيقية الرائعة التى كان عليها فى الرواية ؛ فقد كان حماد – على ما كان به من عيوب سنعرض لها بعد قليل – إحدى العبقريات النادرة فى تاريخ الأدب العربى ، وهب من قوة الذاكرة الخارقة للعادة ما يجعله فى الطليعة الممتازة من رواة الشعر العربى القديم (٩) . ولكن الأمر الذى لا شك فيه أن مبالغات كثيرة أحاطت

---

(١) المصدر السابق / ٦٧ .

(٢) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/٣٠٦ .

(٣) انظر السيوطى : المزهر ٢/٢٥٣ .

(٤) المصدر السابق / ٢٥٣ .

(٥) ابن النديم : الفهرست / ٩١ .

(٦) نزهة الألبا / ٤٣ .

(٧) السيوطى : المزهر ٢/٢٥٣ .

(٨) الأغانى ٦/٧٠ (دار الكتب) .

(٩) يصفه الطرماح بأنه « كان أذكى الناس وأحفظهم » (انظر الأغانى ٦/٩٤) .

بشخصيته ، شأنه فى ذلك شأن كثير من الشخصيات البارزة ، فهم يقولون مثلاً إن الوليد بن يزيد سأله : بم استحق لقب الراوية ؟ فقال له : « بأنى أروى لكل شاعر تعرفه يا أمير المؤمنين أو سمعت به ، ثم أروى لأكثر منهم ممن تعرف أنك لم تعرفه ولم تسمع به ، ثم لا أنشد شعراً قديماً ولا محدثاً إلا ميزت القديم منه من المحدث » فسأله الوليد عن مقدار ما يحفظه من الشعر ، فقال له : « كثيراً ، ولكنى أنشدك على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة كبيرة سوى المقطعات من شعر الجاهلية دون شعر الإسلام » ، فأمره الوليد بالإنشاد ، فظل ينشده حتى ضجر الوليد ، فوكل به من يستمع إليه ، « فأنشده ألفين وتسعمائة قصيدة للجاهليين » (١) ، وفى رواية أخرى أن الوليد سأله عن مقدار حفظه حتى استحق لقب الراوية ، فقال له : « إن كلام العرب يجرى على ثمانية وعشرين حرفاً ، أنا أنشدك على كل حرف منها مائة قصيدة » (٢) ، ويقولون أيضا إن الوليد سأله فى مناسبة أخرى عما بلغ من روايته ، فقال له : «أروى سبعمائة قصيدة أول كل واحدة منها : بانت سعاد » (٣) . ومن الواضح أن هذه الأخبار وأمثالها تُشتم منها رائحة المبالغة الشديدة ، وقد كان حماد أو رواة أخباره فى غنى عن هذه المبالغات «المكشوفة» التى ينسبها هو إلى نفسه غرورا وادعاء ، أو ينسبها إليه أصحابه كذبا وزورا ، فقد كان يكفيه ويكفيهم أنه جامع المعلقات السبع(٤) ، وراوية ديوان امرىء القيس(٥) ، وهما عملان جليلان حسب حماد فضلاً أنه صاحبهما .

ولكن حماداً — على الرغم من هذا — لم يكن من الرواة الموثوق بهم فى نظر جماعة من العلماء ، وبقدر ما كان معاصره المفضل الضبى ثقة لا يحيط

(١) انظر الأغانى ٦/٧١ (دار الكتب) .
(٢) المصدر السابق / ٩٣ .
(٣) المصدر نفسه / ٩٢ .
(٤) ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٤٣ .
(٥) يقول الأصمعى : « كل شىء فى أيدينا من شعر امرئ القيس فهو عن حماد الراوية ، إلا شيئاً سمعناه من أبى عمرو بن العلاء » (السيوطى : المزهر ٢/٢٥٣) .

الشك بروايته ، كان حماد متهماً بأنه كذاب وضاع ، وبأنه كان ينحل القدماء ما لم يقولوه ، وبأنه كان « لا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله فى شعره ، ويحمل ذلك عنه فى الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء » (١) ، وليس هذا فحسب ، وإنما اتهم أيضاً بأنه « كان يكذب ، ويلحن ، ويكسر » (٢) ، كما اتهم بأنه « لحنة لحانة » (٣) ، ويقول ابن النديم إنه كان « ربما لحن فى الشىء »(٤) ، ويذكرون أن الكميت الشاعر رفض أن يملى عليه أشعاره لأنه خشى لحنه(٥) .

وهكذا نجد أنفسنا أمام طائفة من الاتهامات الخطيرة ، ولكن يجب أن نضع أمام أعيننا — إذا أردنا أن نصدر حكماً على حماد — أن أكثر هذه الاتهامات صادر عن خصومه ، فالاتهام الأول صادر عن المفضل الضبى خصم حماد اللدود ومنافسه الأكبر ، والاتهام الثانى صادر عن يونس ابن حبيب البصرى ، وليس من شك فى أن « كلمات يونس — كما يقول فك — تعبر عن قصد السوء من قبل البصريين فى خصومهم الكوفيين » (٦) ، كما يجب أن يلاحظ أن الاتهام باللحن كان متبادلاً بين الكوفيين والبصريين ، وأن يونس بن حبيب نفسه اتهمه الفراء الكوفى باللحن (٧) ، وأما الاتهام الثالث الصادر عن مروان بن أبى حفصة فقد صدر فى موقف من مواقف التحدى أمام الخليفة الوليد بن يزيد ، ومع ذلك استطاع حماد أن يرد على مروان اتهامه ويفحمه (٨) . ومن الواضح أن هذه الاتهامات ترجع إلى ثلاثة أشياء : الكذب والوضع ، واللحن ، والخطأ فى

---

(١) المفضل الضبى (الأغانى ٦/٨٩ ، وأمالى المرتضى ١/٩١) .

(٢) يونس بن حبيب النحوى البصرى (ابن سلام : طبقات الشعراء / ١٥ والسيوطى : المزهر ٢/٢٥٣ ، ٢٥٤) .

(٣) مروان بن أبى حفصة الشاعر(الأغانى ٦/٧٢ دارالكتب) .

(٤) الفهرست / ٩١ .

(٥) المرزبانى : الموشح / ١٩٥ .

(٦) العربية / ٦٣ .

(٧) انظر السيوطى : المزهر ١/١٢٢ .

(٨) انظر القصة فى الأغانى ٦/٧١ ، ٧٢ .

الوزن . وأظن أنه من أيسر الأشياء أن نرد الاتهام الأخير لأنه ليس مما يتفق وطبائع الأشياء ، فليس من اليسير أن نتصور شاعراً راوية كحماد ينظم الشعر ويروى الآلاف من الأبيات يعجز عن إقامة الوزن . وأما مسألة اللحن فقد رأينا أن أكثر من اتهموه بها كانوا من خصومه ، ومع ذلك فنحن نميل إلى ما يذهب إليه ابن النديم من أنه كان « ربما لحن فى الشىء » ، وهى مسألة لا تنقص من قيمة حماد – من حيث الرواية – كثيراً ، فقد عرف عن جماعة من كبار العلماء القدماء والمحدثين أنهم كانوا يلحنون أحياناً . بقيت المسألة الأولى وهى مسألة الكذب والوضع ، ولعلها أشد المسائل الثلاث خطرا إذ هى تتصل بصميم اختصاص حماد وجوهر عمله العلمى . والظاهر من أخبار حماد ومن أخبار بعض معاصريه كخلف الأحمر البصرى أن ظاهرة الكذب والوضع فى الرواية كانت منتشرة فى هذا العصر ، وأن مجموعة من العوامل ساعدت على ذلك ، حتى أصبحت هذه الظاهرة «بدعاً من بدع العصر يلجأ إليه الرواة ويتسابقون فيه تظرفاً» (١). وإذن فلم يكن حماد واحد عصره فى الوضع والانتحال وإنما كان صورة منه ، وليس صحيحاً ما يذكره أبو الطيب اللغوى من أن هذه الظاهرة كانت بالكوفة وحدها (٢) ، وإنما الصحيح أنها كانت بالكوفة كما كانت بالبصرة ، وشهرة خلف الأحمر بالوضع والكذب والانتحال ذائعة معروفة . بل ربما كان خلف من الأسباب التى جعلت حماداً يعرف بهذه الظاهرة ، يقول خلف – إن كان صادقاً فيما يقول – « كنت آخذ من حماد الراوية الصحيح من أشعار العرب ، وأعطيه المنحول ، فيقبل ذلك منى ، ويدخله فى أشعارها (٣) » . وعلى كل حال فليس من المستبعد أن يكون لهذا الاتهام نصيب من الحق ، ولكن الشىء الذى لا شك فيه أنه دخلت فيه مبالغات كثيرة ، وربما لعب تعصب العباسيين للمفضل ضد حماد راوية الوليد بن يزيد الأموى دوراً فى الموضوع .

---

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٢/٣١٥ ، ٣١٦ .

(٢) انظر السيوطى : المزهر ٢/٢٥٣ .

(٣) الأغانى ٦/٩٢ .

ومهما يكن الرأى فى حماد فهو من الرواة الممتازين الذين كان لهم فضل كبير فى رواية الشعر العربى ، « أخذ عنه أهل المصرين ، وخلف الأحمر ، وروى عنه الأصمعى شيئاً من شعره » (١) . وحسبنا أن نشير هنا إلى ما يذكره أبو عمرو الشيبانى من أنه ما سأل أبا عمرو بن العلاء قط عن حماد إلا قدمه على نفسه (٢) ، وأبو عمرو راوية ثقة يذكرون عنه أنه كان « سيد الناس ، وأعلمهم بالعربية والشعر ومذاهب العرب » (٣) ، هذا إلى جانب أنه بصرى من المدرسة التى تخاصم حماداً ومدرسته وتنافسهما .

هذان هما أشهر من عرفتهم الكوفة من رواة الشعر والأخبار . وقد عرفت الكوفة غيرهما مجموعة كبيرة من الرواة ، عنى بعضهم برواية الشعر القديم ، وعنى بعضهم برواية أشعار المعاصرين ، وجمع بعضهم بين الاتجاهين ، ولكنهم — على كل حال — لم يصلوا إلى مستواهما فى الحفظ والرواية ، ولم يبلغوا شهرتهما فيهما ، كجنّاد بن واصل(٤) ، وأبى البلاد مولى عبد الله بن غطفان (٥) ، وإبراهيم بن عبد الله الطلحى « راوية الشعراء فى الكوفة » (٦) ، ومحمد بن سهل راوية الكميت والطرماح (٧) ، ومحمد ابن كناسة راويتهما أيضا (٨) ، وراوية شعر أعشى همدان (٩) . وغير هؤلاء كثيرون يتفاوتون فى مستواهم فى الرواية ، والحفظ ، وفى مدى الثقة بهم أو الشك فيهم .

وعلى كل حال فالأمر الذى لا شك فيه هو أن مدرسة الرواية فى الكوفة كانت أشد ازدهاراً منها فى البصرة ، وأن الكوفيين كانوا أكثر اهتماماً

---

(١) السيوطى : المزهر ٢/٢٥٣ .

(٢) الأغانى ٦/٧٣ .

(٣) السيوطى : المزهر ٢/٢٤٧ .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ٢/٤٢٥ ، ٤٢٦ .

(٥) السيوطى : المزهر ٢/٢٥٤ .

(٦) انظر الأغانى ٧/٢٤٨ (دار الكتب) .

(٧) السوطى : المزهر ٢/٢٥٤ .

(٨) السيوطى : المصدر السابق / ٢٥٤ ، وابن النديم : الفهرست / ٧٠

(٩) انظر الأغانى ٦/٣٣ ، ٣٤ .

برواية الشعر وأخبار العرب من البصريين ، وهى مسألة عرض لها القدماء من قبل وقرروها ، يقول أبو الطيب اللغوى فيما ينقله عنه السيوطى «والشعر بالكوفة أكثر وأجمع منه بالبصرة » (١) ، ويقول ابن جنى فيما يرويه عنه السيوطى أيضا « الكوفيون علاّمون بأشعار العرب ، مطلعون عليها» (٢) . ولكنهم عللوها تعليلاً قد يبدو على شيء من الغرابة والطرافة ، فهم يذكرون نقلاً عن حماد أن النعمان بن المنذركان قد أمر بأن تنسخ له أشعار العرب ، فكتبت له ، ثم دفنها فى قصره الأبيض ، فلما ظهر المختار الثقفى قيل له : إن تحت القصر كنزاً ، فاحتفره ، فوجد تلك الأشعار فأخرجها ، » فمن ثم أهل الكوفة أعلم بالشعر من أهل البصرة» (٣) . وهو تعليل يشبه ما يذهب إليه العامة من أحاديث الكنوز والأرصاد التى يزعمون أن بعض الناس الذين بسط الله لهم فى الرزق يعثرون عليها فتحيل حياتهم ذهباً خالصاً ، وهى أحاديث تصلح أن تكون مادة للسمر والتسلية ، ولكنها لا تصلح مادة للبحث العلمى والنظر العقلى الذى يربط الأسباب بالمسببات . ونحن نميل إلى الشك فى هذه الرواية ، وإذا استعرنا أساليب علماء الحديث قلنا إن الشك يتجه إلى السند والمتن كليهما : أما من حيث السند فإن سلسلة الرواة منقطعة ، فالخبر يرويه ابن جنى عن أبى صالح السليل بن أحمد عن أبى عبد الله محمد بن العباس اليزيدى عن الخليل بن أسد النوشجانى عن محمد بن يزيد بن ربان عن «رجل» عن حماد الراوية ، ومعنى هذا أن سلسلة الرواة فيها راو مجهول ، وهذا الراوى المجهول هو الذى يروى الخبر عن حماد مباشرة ، فإذا أضفنا إلى هذا أن حمادا نفسه مجرّح فى روايته ، وهو أيضا مجرح فى شخصيته ، فقد كان مدمناً على الشراب ، متصلاً بعصابات المجان فى الكوفة (٤) ، استطعنا أن نشك فى سند الخبر .

---

(١) المزهر ٢/٢٥٤ .

(٢) الاقتراح / ١٠٠ .

(٣) انظر السيوطى : الاقتراح / ٢٧ ، وانظر أيضا لسان العرب وتاج العروس مادة (طنج) .

(٤) انظر الأغانى ٦/٨٣ ، ٨٤ .

وأما من حيث المتن فقد قلنا إن الخبر يشبه أحاديث العامة عن الكنوز والأرصاد ، ولم يثبت ثبوتاً قاطعاً أن هذه الصحف التى كتبت فيها أشعار العرب للنعمان قد وجدت ، ولم يحدثنا أحد غير حماد بخبر هذه الصحف فالخبر – كما يقول المحدِّثون – خبر آحاد غير متواتر . وأظن أننا لسنا فى حاجة إلى مثل هذا الخبر فى تعليل كثرة الشعر بالكوفة وانتشار الرواية بها ، فإن التعليل واضح ، وقد سبق أن أشرنا إليه فى صدر هذا الحديث ، حيث قلنا إن الوضع الجغرافى للكوفة يجعلها أكثر اهتماماً برواية الشعر العربى وأخبار العرب من البصرة ، وأن الحياة الاجتماعية بها ، وما كانت تنطوى عليه من حياة قبلية وعصبيات ، تجعلها أشد حرصاً على تراث هذه القبائل بما فيه من شعر وأخبار . وليس من البعيد أن يكون من بين القبائل من وجه اهتمامه إلى جمع أشعار قبيلته وتسجيلها فى صحف يحفظها عنده ؛ فقد كانت فكرة التدوين قد عرفت ، وكان أهل الكوفة على حظ غير قليل من الرقى العقلى الذى يجعلهم يفكرون فى مثل هذا العمل . وإذا صح ما يرويه ابن النطاح من أن حماداً الراوية كان فى أول أمره يتشطَّر ويصحب اللصوص والصعاليك ، فنقب ليلة على رجل ، فأخذ ماله وكان فيه « جزء من شعر الأنصار » فقرأه وأعجب به وحفظه ، ثم طلب الأدب والشعر وأيام الناس ولغات العرب بعد ذلك ، وترك ما كان عليه ، فبلغ فى العلم ما بلغ (١) ، إذا صح هذا الخبر نكون قد وضعنا أيدينا على مايؤيد ما ذهبنا إليه من الظن بأن القبائل فى الكوفة كانت تحرص على جمع شعرها وتدوينه ، فكما جمع الأنصار شعرهم لا بد أن القبائل الأخرى جمعت شعرها أيضا . وبهذا نكون قد وصلنا إلى بعض السر فى كثرة الشعر بالكوفة وشدة اهتمامها بروايته .

(١) انظر الأغانى ٦/٨٧ .

(٤)

الحياة المذهبية :

لسنا نقصد بالحياة المذهبية تلك المذاهب الفقهية التى ظهرت فى التشريع الإسلامى ، وكان غرضها الأول والأخير خدمة هذا التشريع ، وإنما نقصد تلك المذاهب التى اتصلت بالسياسة أولاً وبالدين بعد ذلك (١) ، وكان غرضها الأساسى لا خدمة الجماعة الإسلامية من حيث عقيدتها الدينية ، وإنما خدمة طوائف معينة تدين بمذاهب سياسية معينة ، لا من حيث العقيدة الدينية فحسب ، وإنما من حيث المذهب السياسى أولاً وقبل كل شىء .

وأظن أنه من الواضح — بعد ماقدمناه من حديث عن الحياة السياسية — أن يكون المذهب الأساسى الذى عرفته الكوفة هو « المذهب الشيعى » ، ما دامت الكوفة حاضرة خلافة على ، ومهد شيعته وشيعة أبنائه من بعده . ومن الواضح أن المذهب الشيعى نشأ — أول ما نشأ — مذهباً سياسياً ، وكانت البذرة الأولى له — كما يقول الدكتور أحمد أمين (٢) — تلك « الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه ، وأولى أهل البيت العباس عم النبى وعلى ابن عمه ، وعلىّ أولى من العباس » ، وذلك لأن « الخلافة ميراث أدبى ، ولو كان النبى يورث فى ماله لكان أولى به قرابته » . وأغلب الظن أن هذه الفكرة ظلت

---

(١) يرى جولد تسيهر أن المشاكل السياسية هى التى شغلت المحل الأول من عناية المسلمين فى هذه المذاهب أو الفرق ، ثم لابستها الاعتبارات الدينية ، وامتزجت بها كعامل من عوامل الإعداد والاختمار (انظر العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٦٨) . ويرى أحمد أمين أن الأحزاب السياسية الإسلامية لم تتخذ شكلا سياسيا بحتاً ، وإنما اصطبغت صبغة دينية قوية ، وصار كل حزب فرقة دينية ، ويرى أن آراء هذه الفرق الدينية ترجع فى أصلها إلى الآراء السياسية (انظر ضحى الإسلام ٣/٥-٧) .

(٢) فجر الإسلام ٣٢٦/١ .

تراود ذهن على وأصحابه طيلة أيام الخلفاء الراشدين الثلاثة ، ولكنها – على كل حال – لم تصل إلى أن تكون شيئاً عملياً . حتى إذا ما كانت الثورة ضد عثمان ، وأخذت بوادر الفتن والانقسام تظهر فى الجماعة الإسلامية ، بدأت فكرة التشيع تأخذ وضعاً عملياً ، عندما أخذ عبد الله ابن سبأ – الذى كان فى أول أمره يهودياً من أهل الحيرة (١) – يدعو لعلى ، ويؤلب الثائرين ضد عثمان ، ويضع فى ثنايا دعوته المبادئ الأولى لتلك الفرقة الغالية من فرق الشيعة وهى « السبئية » (٢) التى اتخذت من الكوفة مركزاً لها ، ووجدت فيها من الموالى الفرس من يتعهدها ثم يوجهها ضد السيادة العربية بعد ذلك (٣) .

وتقوم العقيدة السبئية على ثلاثة أصول : فكرة الوصية ، وفكرة الرجعة ، وفكرة تأليه علىّ . فقد ذهب ابن سبأ إلى أنه كان لكل نبى وصىّ ، وعلىّ وصى محمد ، وكما كان محمد خاتم الأنبياء فإن علياً خاتم الأوصياء(٤) . ومن هنا جاءت فكرة الوصية التى أخذتها فرق الشيعة ، وجعلوها سنداً لهم يؤيدون به فكرتهم عن الإمامة حيث يرون « أن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هى ركن الدين وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبى إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر ، وأن علياً رضى الله عنه هو الذى عينه صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم » (٥) . وإلى جانب القول بالوصية قال ابن سبأ بالرجعة ، ويقصد بها رجعة محمد عليه السلام إلى الحياة قبل البعث ، فكان يقول :

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٥ .

(٢) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ٢٦٣/١ ، ٢٦٥ ، وابن رسته : الأعلاق النفيسة / ٢١٨ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ٢ / ٤٠٥ ، وفان فلوتن : السيادة العربية/٧٩ .

(٣) انظر مقدمة خودابخش لكريمر : الحضارة الإسلامية / ٤٤ .

(٤) انظر الطبرى ٢٩٤٢/٦/١ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٥ .

(٥) ابن خلدون : المقدمة / ١٩٦ ، ١٩٧ ، وانظر الشهرستانى : الملل والنحل ٢٧٨/١ .

« لعَجَب ممن يزعم أن عيسى يرجع ، ويكذّب بأن محمداً يرجع ، وقد قال الله عز وجل : إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد ، فمحمد أحق بالرجوع من عيسى (١) » . ثم تحول بعد مقتل علىّ إلى القول برجعته ، وقال إنه لم يقتل ، وإنما صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى (٢) ». ويذكرون أنه قال لما قتل علىّ : « لو أتيتمونا بدماغه سبعين مرة ما صدقنا موته ، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً(٣) » . وقد تطورت هذه الفكرة بعد ذلك عند فرق الشيعة إلى القول بغيبة الإمام الذى تعده خاتم الأئمة ، وبعودته إلى الظهور فى يوم من الأيام ليحرر العالم ويطهره من المفاسد والشرور وليقيم حكم العدل والسلام ، وهى فكرة « الإمام الخفى » أو « المهدى المنتظر » التى سيطرت على أذهان الشيعة .

« فالرجعة إذن هى إحدى العناصر الجوهرية فى نظرية الإمامة عند كافة الفرق الشيعية ، ولا تختلف هذه الفرق إلا فى هوية الإمام الخفى الذى قدرت له العودة ، كما تختلف فى قائمة الأئمة التى يؤلف الإمام الخفى واحداً منها .... والاعتقاد بالإمام الخفى يسود كافة فروع الشيعة ، ويعتقد كل فرع منها بخلوده وعودته إلى الظهور فى المستقبل مهدياً ، لكى يختم سلسلة الأئمة التى يؤمن بها هذا الفريق من الشيعة (٤) » . وإلى جانب هذين الأصلين من أصول العقيدة السبئية قال ابن سبأ بتأليه علىّ (٥) ، ويذكرون أنه قال له : أنت أنت ، يعنى أنت الإله ، فنفاه إلى المدائن (٦) ، وأنه كان يزعم أن فيه « الجزء الإلهى (٧) » ، وأن الصحابة كانوا على معرفة بحلول الجزء الإلهى فيه (٨) . ولم يقف الأمر عند حد تأليه علىّ ،

---

(١) الطبرى ١/٦/٢٩٤٢ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، والشهرستانى: الملل والنحل ١/٣٦٦ ، ٣٦٧ .

(٣) ابن حزم : الفصل ٤/١٨٠ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٤ .

(٤) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٩١ .

(٥) ابن حزم : الفصل ٤ / ١٨٦ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٣ .

(٦) الشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٦٥ .

(٧) الشهرستانى : المصدر السابق ١ / ٣٠٦ .

(٨) الشهرستانى : المصدر نفسه ١/٣٦٧ .

وإنما تعداه إلى تأليه الأئمة من بعده . فقد كان أصحاب ابن سبأ يقولون بتناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على (١) ، ولم تكن المسألة عندهم قائمة على اعتبار مشاركة على والأئمة « للكائن الأعلى فى الصفات والقوى الإلهية التى ترفعهم فوق المستوى البشرى المألوف ، ولكن على اعتبار أن علياً والأئمة هم صور وأشكال يتمثل فيها الجوهر الإلهى ذاته ، وأن جثمانية هذا الجوهر ليست سوى حادث طارىء(٢) » . وقد أفسحت هذه المبالغات الطريق « إلى عقائد وتصورات للألوهية مغرقة فى التشبيه والتجسيم والمادية ، وإلى آراء أسطورية محضة تسلب أصحابها أدنى حق فى معارضة الوثنية أو المقابلة بين عقائدهم وعقائد الوثنيين (٣) »

وقد قلنا – منذ حين – إن ابن سبأ كان يهودياً قبل إسلامه ، ومن الواضح أنه لم يكن مخلصاً فى إسلامه ، والمحققون من أهل السنة على أنه « كان على هوى دين اليهود ، وأراد أن يفسد على المسلمين دينهم بتأويلاته فى علىّ وأولاده (٤) » . ومن الراجح أن تكون هذه الأفكار التى قال بها وألصقها بهم قد أخذها من اليهودية والمسيحية ، فالقول بالوصية ليس إلا صورة من وصية موسى ليوشع بن نون ، ويذكر الشهر ستانى أنه « كان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى عليهما السلام مثل ما قال فى على رضى الله عنه (٥) » . والقول بالرجعة – فى رأى جولد تسيهر (٦) – صورة من قصة النبى إيليا الذى رفع إلى السماء وسيعود فيعيد الحق والعدل ، وفى رأى كريمر (٧) صورة من رجعة المسيح إلى الأرض فى آخر الزمان لينشر العدل والسلام ويقضى على عناصر الشر فيها . والقول بتأليه

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ١/٣٦٧ .
(٢) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٨٤ .
(٣) المرجع السابق / ١٨٥ .
(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٥ .
(٥) الملل والنحل ١/٣٦٦ .
(٦) العقيدة والشريعة فى الإسلام / ١٩٢ .
(٧) الحضارة الإسلامية / ٧٧ .

علىّ ليس إلا صورة من تأليه المسيحيين لشخصية « يسوع المسيح ربهم ومخلصهم (١) »

وقد وجد ابن سبأ فى الكوفة — وطن الشيعة الأول حيث تفيض قلوب الناس بحب على وآل بيته — مجالاً صالحاً لدعوته ، وأراد — كما يقول البغدادى (٢) أن يكون له عند أهلها « سوق ورياسة » فمضى يدعوهم إلى مبادئه ، واستجاب له قوم من غواتها — على حد تعبير البغدادى أيضاً (٣) ، وكان هذا فى حياة على نفسه . وتحدثنا المصادر العربية (٤) أن نبأ ابن سبأ وأصحابه بلغ علياً فأمر بإحراق قوم منهم ، ثم خاف من إحراق الباقين شماتة أهل الشام واختلاف أصحابه عليه ، فنفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن ، فلما قتل على تمادى ابن سبأ فى غيه ، ومضى يتطرف ويغلو فى دعوته . ولهذا تعد الكوفة وضواحيها المراكز الأساسية التى استقرت فيها الشيعة السبئية (٥) ، ولكن الملاحظ أن أكثر هؤلاء السبئية كانوا من الموالى الفرس ، وإن لم يمنع هذا من ظهور هذا المذهب بين بعض القبائل العربية فيها (٦) . ويذهب فلهوزن إلى أن الشيعة السبئية حققت دلالتها التاريخية لأول مرة فى أثناء ثورة المختار (٧) . ومن الواضح أن السر فى هذا يرجع إلى أن أكثر سبئية الكوفة كانوا من الموالى الفرس ، وهؤلاء الموالى كانوا — كما رأينا من قبل — العنصر الأساسى فى هذه الثورة .

* * *

وإذا كانت السبئية قد حققت دلالتها التاريخية لأول مرة فى أثناء ثورة

---

(١) يقول البغدادى إنه أراد أن يعتقد المسلمون فى على ما اعتقدت النصارى فى عيسى عليه السلام (الفرق بين الفرق / ٢٢٥) .

(٢) المصدر السابق / ٢٢٥ .

(٣) المصدر السابق / ٢٢٣

(٤) انظر المصدر السابق / ٢٢٣ وما بعدها .

(٥) Wellhausen: The Arab Kingdom and its Fall, p. 502, and also p. 76

(٦) Ibid., p. 502, nd also,a p. 68

(٧) Ibid., p. 502 . وانظر البغدادى : الفرق بين الفرق / ٣٥.

المختار ، فإن هناك فرقة شيعية أخرى حققت دلالتها التاريخية فى أثناء هذه الثورة أيضاً ، وهى « الكيسانية »(١) .

والكيسانية إحدى فرق الشيعة الخمس الأساسية (٢) . ويختلف الباحثون حول هذه التسمية ، فيرى جماعة أنها نسبة إلى كيسان مولى على(٣) ، ويرى آخرون أنها نسبة إلى المختار نفسه لأنه كان يقال له كيسان(٤) ، ويرجح بعض المحدثين أنها نسبة إلى كيسان مولى بجيلة الذى كان رئيساً لشرطة المختار(٥) . ولكن الملاحظ أن هناك فرقة أخرى من فرق الشيعة تسمى « المختارية » نسبة إلى المختار ، وهى إحدى الفرق التى تفرعت عن « الكيسانية (٦) » ، ولعل فى هذا ما يرجح القول بأن الكيسانية منسوبة إلى كيسان مولى على الذى يعده الشيعة وارثا لعلم علىّ ولعلم ابنه محمد بن الحنفية أيضاً ، « ويعتقدون فيه اعتقاداً فوق حده ودرجته ، من إحاطته بالعلوم كلها ، واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها ، من علم التأويل والباطن ، وعلم الآفاق والأنفس (٧) » . وقد يكون مما يؤيد هذا الترجيح ما يذكرونه عن المختار من أنه « كان خارجياً ، ثم صار زبيرياً ، ثم صار شيعياً وكيسانياً (٨) » ومعنى هذا — إذا صح الترجيح — أن الكيسانية منسوبة إلى كيسان مولى علىّ وتلميذه وتلميذ ابنه محمد بن الحنفية ، وأن المختار اعتنق هذه العقيدة ، وخالفها فى بعض أشياء ، واضعاً بهذا أساس فرقة أخرى متفرعة منها ، وهى فرقة « المختارية » .

---

(١) انظر ڤان ڤلوتن : السيادة العربية / ٨٠ .

(٢) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٧٩ .

(٣) الشهرستانى : المصدر السابق ١/٢٨٠ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٧ .

(٤) البغدادى : المصدر السابق / ٢٧ ، والمسعودى : مروج الذهب ٢ / ٧٩ ، وابن رسته : الأعلاق النفيسة / ٢١٨ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ٢/٤٠٨ .

(٥) حسن ابراهيم : الفاطميون فى مصر / ٣٤ ، ٣٥ .

(٦) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٨٣ . ويقول البغدادى (الفرق بين الفرق/١٦) : « والكيسانية منهم فرق كثيرة » .

(٧) الشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٨٠ .

(٨) المصدر السابق ١/٢٨٣ .

ويذكر الشهرستانى(١) أن فرق الكيسانية المختلفة يجمعها « القول بأن الدين طاعة رجل » ، ومن هنا كان أساس العقيدة الكيسانية القول بإحاطة الإمام بالعلوم الإلهية ، وانتهى بهم ذلك إلى الاعتقاد بوجوب انفراده بتأويل الشريعة ، ولهذا وجبت عليهم طاعته لأنها ليست إلا طاعة للقانون الإلهى . وفى هذا تختلف الكيسانية عن السبئية ، فبينما تقول السبئية « بحلول الجزء الإلهى فى الإمام ، وتجعل له نصيباً من الألوهية نفسها » تجعله الكيسانية «رمزاً للعلم الإلهى » ، وبينما تنظر السبئية إلى الإمام على أنه « شخص مقدس بطبيعته » تنظر إليه الكيسانية على أنه « رجل رفيع المنزلة ، محيط بعلوم ما وراء الطبيعة (٢) » . فلما جاء المختار « قال بإمامة محمد بن الحنفية بعد أمير المؤمنين على – رضى الله عنهما – وقيل : لا ، بل بعد الحسن والحسين رضى الله عنهما (٣) » . وهذه هى نقطة الخلاف الجوهرية بين هذه الفرقة وبين سائر فرق الشيعة التى تشترط تسلسل الإمامة فى أبناء علىّ من فاطمة بالذات . وحجتهم فى هذا أن علياً دفع إلى ابن الحنفية الراية يوم الجمل ، وإن يكن آخرون يقولون إن الإمامة صارت إليه بعد أخيه الحسين بوصية الحسين إليه حين هرب من المدينة إلى مكة لمّا طولب بالبيعة ليزيد ابن معاوية (٤) . والواقع أن الدوافع التى دفعت المختار إلى اختيار ابن الحنفية بالذات غير مفهومة تماماً – كما يقول دلاڤيدا (٥) – ولكنه يظن أنه اتجه هذا الاتجاه لأنه رأى أن أولاد على الذين نجوا من مذبحة كربلاء ليسوا قادرين تماماً على تحمل هذه المهمة ، ومن هنا كانت الدائرة التى عليه أن يختار

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٨١ .

(٢) انظر ڤان ڤلوتن : السيادة العربية / ٨٠ ، ٨١ .

(٣) المصدر السابق ١/٢٨٢ ، أيضاً المسعودى : مروج الذهب ٢/٧٩ ، وابن خلدون : المقدمة / ١٩٨ ويذكر البغدادى (الفرق بين الفرق / ٣٠ ، ٣١) أنه كان أول من قام بدعوة الكيسانية إلى إمامة ابن الحنفية .

(٤) انظر البغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٧ ، وانظر أيضاً الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١/٩٠

(٥) Della Vida: Tne Ency. of Islam. art. «al-Mukhtar»

منها دائرة محدودة . ويرى الشهرستاني(١) أن الذي حمل المختار على الانتساب إلى ابن الحنفية حسن اعتقاد الناس فيه وامتلاء القلوب بمحبته .

والواقع أن المختار كان – كما قلنا في حديثنا عن ثورته – رجلاً ذكياً إلى أبعد حدود الذكاء ، وزعيماً شعبياً من الطراز الأول ، كما كان خطيباً بارعاً ، ولكنه استغل هذه الميزات المتعددة استغلالاً غريباً في سبيل التأثير على جماهيره ، فلم يعتمد في سبيل هذا التأثير على مقدرته الخطابية وحدها ، أو على القول بأنه إنما خرج ليثأر للحسين ويعيد الخلافة إلى بيت علي ولم يكتف بما لقيه من تأييد الموالي له والتفافهم حوله ، وإنما استغل ذكاءه في اختراع ألوان من الشعوذة يضلل بها أتباعه ، ويموه عليهم الحقائق ، ليجعلهم يؤمنون به إيماناً أعمى ، ويسلمون له زمام أمورهم دون أن يجرؤ أحد منهم على معارضته أو مخالفته . وكأنما أدرك المختار أن خير سبيل لذلك اصطناع الشعوذة الدينية ، لأنها أشد تأثيراً في نفوس العامة من الإقناع المنطقي أو الحجج العقلية ، فالعامة – في كل العصور أيسر انقياداً للدين ، وأشد تأثراً بالشعوذة ، لأن الوسيلتين تشعرانهم بأنهم أمام قوى خفية لا يستطيعون الوصول إلى سرها أو الوقوف في وجهها . وعلى أساس هذه الفكرة مضى يبث شعوذاته أو – على حد تعبير الشهرستاني – « مخاريقه (٢) » ، وينشرها بين أتباعه ، فادعى أنه يوحى إليه ، وأن الملك جبريل يأتيه بالوحي وينبئه بالغيب(٣) ، ومضى – ليؤكد هذا في نفوس أتباعه – يصطنع أسلوباً غيبياً في النظر إلى الأشياء ، ويدلي بنبوءات يعرف أنها ستتحقق ليوهم أتباعه أنه فعلاً يعلم الغيب(٤) ، بل وصل به الأمر إلى درجة أنه ادعى النبوة (٥) ، وقال إنه إذا كان قد كُذِّب فقد كُذِّب الأنبياء من قبله(٦) ، وكما نَصَّرت

---

(١) الملل والنحل ١/٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٢) المصدر السابق ١/٢٨٦ .

(٣) انظر المسعودي ، مروج الذهب ٣ / ٧٨ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ٦/ ٢٥٠ ، البغدادي : الفرق بين الفرق / ٣٣ ، ٣٤ .

(٤) انظر الطبري ٢ / ١ / ٥٢٤ .

(٥) انظر الطبري ٢/٢/٧١٥ ، والعقد الفريد ٦/٢٤٩ .

(٦) انظر المصدرين السابقين : الطبري / ٦٨٣ ، والعقد / ٢٥٠ .

الملائكة محمداً عليه السلام فى غزواته ادعى أنها تحارب معه، وأنها تنزل فى صورة حمامات بيض (١) ، كما أمر بعض الناس بأن يزعم أنه شهد الملائكة تحارب معه على دواب بلق وعليهم ثياب بيض(٢) وعلى نحو ما يفعل آباء الكنيسة المسيحية مضى المختار يضمن للناس الجنة ، ويكتب لهم كتباً بذلك تشبه صكوك الغفران فى المسيحية (٣) . ثم كانت أعجب شعوذة له أنه اتخذ كرسياً قديماً ، وغشاه بالحرير والديباج ، وزينه بأنواع الزينة ، وقال إنه من ذخائر على ، وأنه بمنزلة التابوت لبنى إسرائيل ، ثم حمله على بغل أشهب وعهد إلى بعض أتباعه بأن يحفوا به : سبعة عن يمينه ، وسبعة عن شماله ، وكان يضعه فى مقدمة جيوشه ويستنصر به هو وأصحابه ، ويقول لهم قاتلوا ولكم الظفر والنصرة ، وهذا الكرسى محله فيكم محل التابوت فى بنى إسرائيل ، وفيه السكينة والبقية ، والملائكة من فوقكم ينزلون مدداً لكم(٤)

ورأى المختار أن يحتاط لنفسه فى هذا الميدان من ميادين الشعوذة الذى مضى يضرب فيه ، وأن يضمن لنفسه خط الرجعة إذا لم تصدق نبوءاته التى كان يدعى أنه يوحى إليه بها ، فذهب إلى القول بجواز « البداء » على الله تعالى ، وهو أن يظهر له خلاف ما علم ، أو أن يظهر له صوابٌ على خلاف ما أراد وحكم ، أو أن يأمر بشئ ثم يأمر بشئ آخر بعده بخلاف ذلك(٥) ، واستدل على ذلك بقوله تعالى « يمحو الله ما يشاء ويثبت » (٦) ، وقال كما جاز النسخ فى الأحكام جاز البداء فى الأخبار(٧) ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدوث حادثة ، فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم (٨) » .

---

(١) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ٢٨٧/١

(٢) انظر الطبرى ٦٦٤/٢/٢ وما بعدها

(٣) انظر المصدر السابق / ٦٨٣ .

(٤) انظر أحاديث هذا الكرسى فى الطبرى ٧٠١/٢/٢ - ٧٠٦ ؛ وفى الملل والنحل ٢٨٦/١ ، ٢٨٧ .

(٥) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ٢٨٥/١ .

(٦) البغدادى : الفرق بين الفرق / ٣٦ .

(٧) الشهرستانى : الملل والنحل ٢٨٦/١ .

(٨) المصدر السابق ٢٨٦/١ .

ويتفق المختارية مع السبئية فى القول بالرجعة ، ولكنهم — بطبيعة الحال — يقولون برجعة ابن الحنفية . وإذا كان السبئية يقولون برجعة إمامهم من مقره السماوى ، فإن المختارية يقولون برجعة إمامهم من جبل رضوى حيث يعيش بين أسد ونمر يحفظانه ، تحدثه الملائكة ، ويأتيه رزقه غدواً وعشياً ، وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل ، فهو لم يمت ، وإنما هو « غائب » ، وسيعود بعد « الغيبة » فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا (١) .

* * *

وإلى جانب السبئية والمختارية عرفت الكوفة فرقاً أخرى من الغلاة المتطرفين . وإن الناظر فى فرق الشيعة الغلاة ليخيل له أنه ما من فرقة من هذه الفرق إلا ولها جذر ضارب فى أعماق التربة الكوفية التى كانت — ولا شك — تربة خصبة صالحة لنمو هذه الغابة الشيعية المتعددة الأشجار ، المتشابكة الأغصان والفروع . فالبيانية أصحاب بيان بن سمعان التميمى(٢) ، والجناحية أصحاب عبد الله بن معاوية (٣) ، والمغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد (٤) ، والمنصورية أصحاب أبى منصور العجلى(٥) ، والخطابية أصحاب أبى الخطاب الأسدى(٦) والعميرية أصحاب عمير بن بيان العجلى (٧) ، كلها فرق كوفية غالية ظهرت بالكوفة ، ونشأت فيها ونشرت مبادئها المتطرفة ومعتقداتها المنحرفة بين أهلها . ويطول بنا القول لومضينا نحصى تلك الفرق الكثيرة المتعددة من الشيعة الغالية التى ظهرت فى الكوفة ، وانتشرت بها ، ووجدت من أهلها استجابة لمبادئها ومعتقداتها ، على الرغم من غلوها وتطرفها ، وانحرافها

(١) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٨٩ ، وابن حزم : الفصل ٤/١٧٩ .

(٢) انظر الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١/٦٦ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٧ ، والشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٩٥ .

(٣) انظر المصادر السابقة : الأشعرى ١/٦٧ ، والبغدادى/٢٣٥ ، والشهرستانى ١/٢٩٢ .

(٤) انظر المصادر السابقة : الأشعرى ١/٦٨ ، والبغدادى / ٢٢٩ ، والشهرستانى ١/٢٧٣

(٥) انظر المصادر السابقة : الأشعرى ١/٧٤ ، والبغدادى/٢٣٤ ، والشهرستانى ١/٢٧٧ .

(٦) انظر الأشعرى ١/٧٥ ، والشهرستانى ١/٣٨٠ .

(٧) انظر المصدرين السابقين : الأشعرى ١/٧٨ ، والشهرستانى ١/٣٨٤ .

عن الدين وخروجها على الإسلام(١) . ويبدو أننا نستطيع أن ندرك السر فى ذلك فى ضوء ما قدمناه من دراسة لحياة الكوفة السياسية والاجتماعية والعقلية، فليس من شك فى أن انتشار العناصر الأجنبية بما تحمله فى نفوسها من وراثات حضارية قديمة ، ورواسب دينية متعددة من مجوسية ويهودية ومسيحية ، فى مدينة شيعية عريقة فى التشيع تعد وطن الشيعة الأول ومركز نشاطهم السياسى والعقلى، كان عاملاً كبير الأهمية فى انحراف العقيدة الشيعيه بين أهلها إلى هذا الجانب من الغلو والتطرف والخروج عن الإسلام فى كثير من الأحيان، لأن كثيراً من هذه العناصر الأجنبية لم تكن تنظر إلى الإسلام من زاوية النظر العربية ، وإنما كانت تنظر إليه فى ضوء من وراثاتها الحضارية ورواسب أديانها القديمة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذه العناصر الأجنبية كانت تكوّن الكتلة الشعبية الضخمة فى الكوفة ، وهى كتلة كانت العقيدة الشيعية متغلغلة فيها تغلغلاً بعيداً — والطبقات الشعبية أيسر انقياداً لسلطان الدين ، وأضعف مقاومة لسلطان الخرافة(٢) — استطعنا أن ندرك السر فى انتشار هذه العقائد المتطرفة فى الكوفة . وقد يكون مما يؤيد هذا أن طائفة من دعاة هذه المذاهب الغالية كانوا من الموالى(٣) .

* * *

وإلى جانب هذه الفرق الغالية ظهرت بالكوفة فرقة معتدلة وضع أساسها زيد بن على ، وهى فرقة « الزيدية » (٤)

وعلى العكس من المختار كان زيد بن على ، فهو رجل أعدته الأقدار ليكون إماماً جديراً بالاحترام ، فهو واسع العلم بالدين ، قوى العقل ، قوى

---

(١) يقول البغدادى (الفرق بين الفرق/١٦) : « وجميع فرق الغلاة منهم خارجون عن فرق الإسلام » .

(٢) يؤيد هذا مما يتصل بموضوعنا أن دعوة ابن سبأ « افتتن بها الرعاع » (انظر البغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٥) ، وأن دعوة المختار انتشرت انتشارا واسعاً بين الموالى (انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٧٥) .

(٣) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/٣٧٣ ، ٣٨٠ .

(٤) انظر المسعودى : مروج الذهب ٢/١٤٤ ، والشهرستانى : الملل والنحل ١/٣٠٢ ، والأشعرى : مقالات الإسلاميين ١/١٢٩ .

الحجة ، قادر على الجدل والحجاج قدرة فائقة (١) ، وصفه هشام بن عبد الملك — خصمه اللدود — فى كتاب بعث به إلى واليه على الكوفة يوسف بن عمر يقول فيه إنه رأى فى زيد « رجلاً جدلاً لسنا ، خليقاً لتمويه الكلام وصوغه ، واجترار الرجال بحلاوة لسانه ، وبكثرة مخارجه فى حججه ، وما يدلى به عند لدد الخصام من السطوة على الخصم بالقوة الحادة لنيل الفلج ، فعجل إشخاصه إلى الحجاز ، ولا تخله والمقام قبلك ، فإنه إن أعاره القوم أسماعهم فحشاها من لين لفظه وحلاوة منطقه ، مع ما يدلى به من القرابة برسول الله صلى الله عليه ، وجدهم ميلاً إليه ، غير متئدة قلوبهم ، ولا ساكنة أحلامهم ، ولا مصونة عندهم أديانهم (٢) » ، ولعل من الأسباب التى أكسبته هذه المقدرة الفائقة على الجدل ، وهذه القوة البالغة فى الحجاج ، وهذه الحلاوة الأخاذة فى الكلام ، اتصاله بالمعتزلة ، يقول الشهرستانى إنه « أراد أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم ، فتلمذ فى الأصول لواصل ابن عطاء الغزال الألثغ رأس المعتزلة ورئيسهم ، مع اعتقاد واصل أن جده على بن أبى طالب — رضى الله عنه — فى حروبه التى جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب ، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه ، فاقتبس منه الاعتزال ، وصارت أصحابه كلهم معتزلة (٣) ». ولهذا كانت بعض فرقهم — كما يقول الشهرستانى (٤) — يرون فى الأصول رأى المعتزلة « حذو القذة بالقذة » ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت .

وأهم مسألة خالفت الزيدية فيها سائر فرق الشيعة مسألة « الإمامة » . فالزيدية يسوقون الإمامة فى أولاد علىّ من فاطمة ، ولا يجوزون ثبوتها فى غيرهم كتجويز الكيسانية إمامة ابن الحنفية ، ولكنهم لا يقصرونها فى أولاد الحسين وحده كما تفعل الإمامية ، وإنما يجوّزون أن يكون كل فاطمىّ عالم

---

(١) انظر أمثلة على هذا فى الطبرى ٢/٣/١٦٧١ — ١٦٧٦ .

(٢) الطبرى ٢/٣/١٦٨٢ ، ١٦٨٣ .

(٣) الملل والنحل ١/٣٠٣ ، ٣٠٤ ، وأيضا / ٢٩ .

(٤) الملل والنحل ١/٣٢٢ .

زاهد شجاع سخى يخرج للمطالبة بالإمامة إماما واجب الطاعة ، سواء أكان من أولاد الحسين أم من أولاد الحسن(1) . وهم من أجل ذلك لا يجعلون الإمامة بالنص ، وإنما يجعلونها باختيار أهل الحل والعقد(2) . فالزيدية — كما يقول جولد تسيهر — « تعترف بإمامة كل علوى — دون مراعاة انتسابه لهذا الفرع أو ذاك — له من الاستعداد الروحى للرئاسة الدينية ما يعينه على إظهار مواهبه فى نضاله من أجل الغاية المقدسة ، فيكون بذلك أهلاً لطاعة الجماعة إياه وانضوائها تحت لوائه . فنظريتهم المثلى هى الإمامة النشيطة العاملة ، وليست الإمامة السلبية التى تنتهى بهم إلى الإمام الخفى ، وهى نظرية الاثنى عشرية (3) » ومعنى هذا أن الزيدية لا يقولون بتلك المبالغات التى يقول بها غيرهم من فرق الشيعة من إحاطة الأئمة بكل العلوم ما ظهر منها وما بطن ، ولا بتلك الخرافات التى يقول بها غلاة الشيعة من تأليه الأئمة ، وإنما حرصوا على أن تقوم عقيدتهم على أساس تلك « الصورة الواقعية للأمام الذى يعمل فى الحياة فى نضال مكشوف ، ويكون على رأس الجماعة الإسلامية حاكماً وفقيهاً (4) » . ولهذا تشترط الزيدية فى إمامها الخروج ليطالب بحقه وحق جماعته التى تدين بالطاعة له ، يقول الأشعرى : « والزيدية بأجمعها ترى السيف والعرض على أئمة الجور ، وإزالة الظلم وإقامة الحق(5) » . ومن هنا نستطيع أن نلاحظ أن الزيدية لا تعترف بفكرة « التقية » ولا تقول بها (6) ، وهى الفكرة التى تعد أساساً من أسس العقيدة الشيعية (7) ، وهذه

---

(1) انظر الشهرستانى : الملل والنحل 1/302 .

(2) انظر ابن خلدون : المقدمة / 200 ، والشهرستانى : المصدر السابق 1/315

(3) العقيدة والشريعة فى الإسلام / 211 — ولكن يجب لكى تكون الفكرة صحيحة تماما أن نضع كلمة « فاطمى » مكان كلمة « علوى » الواردة فى أول الفقرة ، لأن الزيدية — كما نقلنا عن الشهرستانى — لا تعترف بإمامة كل علوى على الإطلاق ، وإنما بإمامة أبناء على من فاطمة فقط .

(4) جولد تسيهر : المرجع السابق / 211 .

(5) مقالات الإسلاميين 1/141 .

(6) انظر الشهرستانى : الملل والنحل 1/216 ، 317 .

(7) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام 3/226 ، 246 وما بعدها .

نتيجة طبيعية لاشتراط الزيدية خروج الإمام ، وهو شرط يتنافى مع فكرة التقية التي تقضى بالحذر والمداراة والتستر والتخفى .

وتخالف الزيدية أيضاً سائر فرق الشيعة فى مسألة أخرى ، وهى عدم القول بعصمة الأئمة . والقول بعصمة الأئمة أساس آخر من الأسس التى قامت عليها العقيدة الشيعية (١) . وإنكار الزيدية لهذه الفكرة نتيجة طبيعية لرأيهم فى الإمام فماداموا ينكرون القول بتأليه الأئمة وإحاطتهم بسائر العلوم ، وماداموا يرون أن الإمام رجل عالم ، وعلمه ليس علماً إلهياً ولاغيبياً ، وإنما هو علم من جنس ما يعرف سائر الناس ، فمن الطبيعى أن يقولوا بأنه غير معصوم ، بل جوزت بعض فرقهم « أن يكون الإمام غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد (٢) » .

وإلى جانب هذا يقول الزيدية بفكرة انفردوا بها من بين سائر فرق الشيعة ، وأصبحت شيئاً مميزاً لهم ، وهى قولهم « بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل (٣) » ويعللون هذا بأن « الإمامة من مصالح الدين ، ليس يحتاج إليها لمعرفة الله تعالى وتوحيده ، فإن ذلك حاصل بالعقل ، لكنها يحتاج إليها لإقامة الحدود ، والقضاء بين المتحاكمين ، وولاية اليتامى والأيامى ، وحفظ البيضة ، وإعلاء الكلمة ، ونصب القتال مع أعداء الدين ، وحتى يكون للمسلمين جماعة ، ولا يكون الأمر فوضى بين العامة ، فلا يشترط فيها أن يكون الإمام أفضل الأمة علماً ، وأقدمهم عهداً ، وأسدهم رأياً وحكمة ، إذ الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل(٤) » . ومن هنا أثبتوا إمامة أبى بكر وعمر ، ولم يتبرءوا منهما ، مع قيام علىّ وهو أفضل — عندهم — منهما (٥) . غاية ما فى الأمر أنهم يأخذون عليهما وعلى سائر

---

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/٢٢٦ وما بعدها .

(٢) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/٣١٨ .

(٣) المصدر السابق / ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، وابن خلدون : المقدمة/١٩٧ .

(٤) الشهرستانى : المصدر السابق / ٣١٧ ، ٣١٨ .

(٥) المصدر السابق / ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣١٦ ، وابن خلدون : المقدمة / ١٩٧ .

الصحابة « عدم إدراكهم للمواهب الفائقة الممتازة التي كانت لعليّ ، دون أن يحمّلوهم وزراً على خطئهم فى التقدير أو على قصورهم عن التفطن لهذه المواهب (١) » .

* * *

وكان من نتيجة هذا القول بإثبات خلافة أبى بكر وعمر أن انشق على زيد ابن على جماعة من شيعته من أهل الكوفة مؤسسين فرقة من فرق الشيعة عرفت باسم «الرافضة (٢)» . ويحدثنا الطبرى عن تاريخ ظهور هذه الفرقة ، فيقول إن جماعة من رءوس أصحاب زيد الذين بايعوه اجتمعوا إليه » «فقالوا : رحمك الله ! ما قولك فى أبى بكر وعمر ؟ قال زيد : رحمهما الله وغفر لهما ! ما سمعت أحداً من أهل بيتى يتبرأ منهما ، ولا يقول فيهما إلا خيراً . قالوا : فلم تطلب إذن بدم أهل هذا البيت إلا أن وثبا على سلطانكم فنزعاه من أيديكم ؟ فقال لهم زيد : إن أشد ما أقول فيما ذكرتم أنا كنا أحق بسلطان رسول الله صلى الله عليه وسلم من الناس أجمعين ، وأن القوم استأثروا علينا ودفعونا عنه ولم يبلغ ذلك عندنا بهم كفراً ، وقد ولوا فعدلوا فى الناس ، وعملوا بالكتاب والسنة . قالوا : فلم يظلمك هؤلاء إذا كان أولئك لم يظلموك ؟ فلم تدعو إلى قتال قوم ليسوا لك بظالمين ؟ فقال : إن هؤلاء ليسوا كأولئك ، إن هؤلاء ظالمون لى ولكم ولأنفسهم ، وإنما ندعوكم إلى كتاب الله ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وإلى السنن أن تُحيْيا ، وإلى البدع أن تُطفأ ، فإن أنتم أجبتمونا سعدتم ، وإن أنتم أبيتم فلست عليكم بوكيل . ففارقوه ، ونكثوا بيعته ، وقالوا سبق الإمام ، وكانوا يزعمون أن أبا جعفر محمد بن عليّ أخا زيد بن على هو الإمام — وكان قد هلك يومئذ ، وكان ابنه جعفر بن محمد حياً — فقالوا : جعفر إمامنا اليوم بعد أبيه ، وهو

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ٢١١ ، ٢١٢ .

(٢) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١ / ٣٠٦ ، وأيضا / ٢٩ ، والأشعرى : مقالات الإسلاميين ١/١٢٩ ، ١٣٠ .

أحق بالأمر بعد أبيه ولا نتبع زيد بن عليّ فليس بإمام . فسماهم زيد الرافضة(١) » .

وهؤلاء الرافضة من أهل الكوفة هم الذين أقاموا دعائم فرقة من أكبر فرق الشيعة ، بل لعلها أكبرها ، وأكثرها تشعباً ، وأشدها اختلافاً (٢) ، وهى « الشيعة الإمامية (٣) » . وهى نسمية منسوبة إلى كلمة « الإمام » ، وذلك لأن أهم مسألة يعنون بها ، وتدور عليها أقوالهم ، ويقوم على أساسها مذهبهم ، هى مسألة الإمامة (٤) .

وأساس العقيدة الإمامية أن الإمامة عندهم بالنص والتعيين ، لا بالاختيار (٥) ، فهم يقولون أولا بإمامة على بعد النبى عليه السلام «نصاً ظاهراً ، وتعييناً صادقاً،من غير تعريض بالوصف ، بل إشارة إليه بالعين (٦) » ، وهم من أجل هذا ينظرون إلى أبى بكر وعمر — وإلى عثمان بطبيعة الحال — على أنهم مغتصبون للخلافة ، فيتبرءون منهم ، ويطعنون فى إمامتهم ، بل يحكمون عليهم أحياناً بالكفر (٧) . ثم يسوقون الإمامة بعد عليّ — عن طريق النص والتعيين أيضاً — فى أولاده من فاطمة : الحسن ، ثم الحسين . ثم يسوقونها بعد ذلك فى ولد الحسين بالنص عليهم واحداً بعد واحد ، فبعد الحسين ابنه على زين العابدين ، ثم ابنه محمد الباقر ، ثم ابنه جعفر الصادق ، ثم يختلفون بعد ذلك فى المنصوص عليه بعده من أولاده إلى فرق كثيرة متعددة ، وكل فرقة منها تختلف بعد ذلك فى تسلسل أئمتها ، فمنهم من يقول بالتوقف والانتظار والرجعة ، ومنهم من يقول بالسَّوق والتعدية (٨) .

---

(١) الطبرى ٢/٣/١٦٩٩ ، ١٧٠٠ (أحداث سنة ١٢٢) ، وانظر ابن خلدون : المقدمة / ١٩٨ .

(٢) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/٣٣١ .

(٣) انظر ابن خلدون : المقدمة / ١٩٨ ، والأشعرى : مقالات الإسلاميين ١/٨٧ .

(٤) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/٣٢٤ ، ٣٢٥ ، وابن خلدون : المقدمة / ١٩٧ .

(٥) انظر المصدرين السابقين : المواضع نفسها .

(٦) الشهرستانى : الملل والنحل ١/٣٢٤ .

(٧) ابن خلدون : المقدمة / ١٩٧ ، والشهرستانى : المصدر السابق / ٣٢٩ .

(٨) انظر الشهرستانى : المصدر السابق / ٢٧ ، ٢٨ ، وأيضا / ٣٢١ ، ٣٢٢ .

وإلى جانب هذا القول بالإمامة النصية تقول الإمامية بعصمة الأئمة ، فهم يسبغون على أئمتهم ألواناً من التقديس ، فالإمام يتلقى علمه من الله عن طريق الوحي ، والله يعده إعداداً خاصاً ، ويعصمه من الذنوب ، ويورّثه علم الأنبياء والمرسلين ، ويطلعه على كل ماكان وما سيكون ، والنبي علم الناس علماً ، وآثر علياً بعلم خاص ، وهو العلم الذي توارثه الأئمة من بعده . والإيمان بهذا كله جزء من الإيمان ، كالإيمان بالله ورسوله ، بل إن عصيان المؤمن قد يخففه أو يمحوه إيمانه بالإمام (١) .

ويقولون أيضا بالتقية ، وهي عندهم جزء مكمل لتعاليمهم ، تواصوا به ، وعدوه مبدأ أساسيا في حياتهم ، وركنا من أركان عقيدتهم، يجب على الأئمة الأخذ به ، كما يجب على أتباعهم أيضا ، مادام في ذلك محافظة على حياتهم وعلى عقيدتهم (٢) . وهم في ذلك يختلفون عن الزيدية اختلافا واضحا ، وقد رأينا أن الزيدية يشترطون في أئمتهم الخروج .

* * *

هذه هي فرق الشيعة الأساسية التي اتصلت في نشأتها بالكوفة ، وسجلت سطورها الأولى في صحيفة هذه المدينة الشيعية العريقة في التشيع . ولكن من المهم أن نسجل أن عقائد هذه الفرق ومبادئها المختلفة على النحو الذي تسجله كتب الفرق وكتب الملل والنحل لم تكن من نتاج الكوفة وحدها ، ولا من نتاج هذه الفترة التي ندرسها وحدها ، وإنما هي في طائفة منها نتاج لعصور متأخرة ولبيئات مختلفة . ولكننا — في ضوء ماقدمناه من دراسة لحياة الكوفة السياسية وحياتها العقلية — نستطيع أن نسجل تلك السطور الأولى في كتاب التشيع الكوفي في هذه السطور القليلة :

ظهرت الفكرة الأولى في العقيدة الشيعية في حياة علي عندما أخذ ابن سبأ ينشر في الكوفة فكرته عن الوصية ، وهي الفكرة التي كان يقصد بها في

---

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/٢٢٠ .

(٢) انظر المرجع السابق ٣/٢٤٦ وما بعدها .

أول الأمر إلى غرض سياسى ، وهو تأليب الناس على عثمان ، وإثارتهم ضده ، ولكنها تطورت بعد ذلك إلى فكرة دينية عندما أخذ يدعو إلى تأليه علىّ ، وهى الفكرة التى لقيت رواجًا بين غواة الكوفة والطبقات الشعبية بها ، وقاومها علىّ بقدر ما سمحت له ظروفه السياسية (١) . حتى إذا ما قتل علىّ خلا الجو لابن سبأ ليمضى فى دعوته الغالية ، فأنكر موت علىّ ، وقال بصعوده إلى السماء ثم رجعته إلى الأرض فى يوم من الأيام ليعيد العدل بعد الظلم ، وينشر الحق بعد الجور .

ثم يقتل الحسين ويكون لمصرعه دوىّ فى نفوس الشيعة ، فيزداد التفافهم حول آل البيت ، وتحمسهم لفكرتهم فى وجوب إعادة الخلافة إلى أصحابها الشرعيين من أولاد علىّ ، ويصبح عقد الإمامة لذرية علىّ سنة لها فى عقائدهم ما لنبوة محمد من قدر فى الإسلام .

ثم يظهر المختار ، ومع أنه جعل من أهدافه الثأر للحسين والانتقام من قتلته فإنه لم يناد بإمامة ابنه على زين العابدين ، وإنما — لأسباب خاصة تتصل بأهداف ثورته — نادى بإمامة محمد بن الحنفية ، واضعا بهذا أساس تلك الفرقة التى نسبت إليه وهى « المختارية » إحدى فرق « الكيسانية » التى نادت بإمامة أولاد علىّ عامة دون تقيد بأولاد فاطمة بالذات .

وتخفق ثورة المختار ، ويعود الموالى الذين كان شأنهم قد ارتفع فى أثنائها إلى السقوط مرة أخرى فى وهدة الاضطهاد العنصرى ، وتظهر مجموعة كبيرة من الفرق الغالية المتطرفة فى عقائدها ، يتولى أمر الدعوة فى طائفة منها جماعة من الموالى . ويجد الموالى المضطهدون اليائسون من الحكم الأموى فى هذه الفرق آمالاً جديدة تشرق فى آفاقهم المظلمة ، فيلتفون حول دعاتها ، ويؤمنون بأوهامها وأساطيرها وبما يزخرفونه لهم من ضلالات وترهات .

ثم يظهر زيد بن على داعيا إلى تجريد العقيدة الشيعية مما علق بها من أوهام وأساطير ، وتطهيرها مما تغلغل فيها من ضلالات ، وواضعا بهذا أساس تلك الفرقة الشيعية المعتدلة التى نسبت إليه ، فرقة « الزيدية » ،

(١) انظر البغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٢٣ .

التى كانت تهدف إلى شيئين آخرين إلى جانب هذا التجريد والتطهير : إلى المحافظة على القداسة الروحية للعقيدة الشيعية من ناحية ، وإلى إكسابها حظا من المرونة الحيوية تجعلها صالحة لمسايرة الحياة ، وقادرة على تحقيق أهدافها بصورة عملية واقعية لاسلبية ولاخيالية فيها ، من ناحية أخرى . فمضت تنادى بأن تكون الإمامة فى أولاد فاطمة بالذات لتضمن بهذا ألا تخرج من بيت النبى ، ولكن دون أن تتقيد بأولاد الحسين دون أولاد الحسن ، واشترطت لهذا أن يكون الإمام أهلاً للقيام بدوره العملى فى الحياة، وألاينزع إلى تلك السلبية الواهمة التى أضاعت حقوق آل البيت دون أن تكسبهم شيئا ، بل يجب عليه أن يكون عمليا يحمل السيف لا على أنه شىء رمزى ، وإنما على أنه أداة فعالة للخروج على الظالمين الجائرين المغتصبين لحقوقه وحقوق آل بيته ، بل إنها لم ترفض — حرصا منها على هذه العملية الواقعية — أن يخرج إمامان فى وقت واحد فى قطرين مختلفين(١) ما دام كل منهما يعمل فى سبيل الغاية المشتركة التى تجمع بينهما .

ولكن يظهر أن الشيعة الذين كانوا يرتاحون إلى سلبيتهم الواهمة التى لا تكلفهم عناء العمل بقدر ما تملأ نفوسهم بالأمل الخداع ، لم يرتاحوا إلى دعوة زيد بن على ، فخرج عليه جماعة منهم ، ورفضوا إمامته ، وعادوا بالعقيدة الشيعية إلى دائرتها الضيقة حين قالوابإمامة أولاد الحسين بالذات ، وتسلسلها فيهم بالنص والتعيين لا بالاختيار والصلاحية ، ثم مضوا يعيدون إليها كثيراً من أوهامها وأساطيرها من قول بالعصمة وقول بالرجعة وقول بالتقية وغير ذلك مما كان زيد بن على يحاول تجريدها وتطهيرها منه ، وأقاموا بهذا دعائم تلك الفرقة الضخمة — « الإمامية » — التى ظلت تختلف وتتشعب حتى أصبحت أكثر فرق الشيعة تشعبا واختلافا .

ويظهر عبد الله بن معاوية فى أواخر العصر الأموى منتكسا بالعقيدة الشيعية إلى سابق غلوها وتطرفها وانحرافها عن العقل والدين ، واضعاأساس فرقته الغالية التى عرفت باسم « الجناحية » نسبة إلى جده جعفر بن أبى طالب

---

(١) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/٣٠٢ .

الطيار ذى الجناحين (١) قائلاً بتناسخ الأرواح ، وحلول روح الله فيه ، مدعيا الإلهية والنبوة معا وعلم الغيب أيضا، فعَبَدَه شيعته، وكفروا بالقيامة ، واستحلوا الميتة والخمر وغيرهما من المحارم (٢) .

ثم تسقط الدولة الأموية وتقوم الدولة العباسية ، رافعة من شأن الموالى، كاشفةً عن القماقم الفارسية أغطيتها ، وتنتشر فرق الغلاة التى تجد من هؤلاء الموالى ترحيبا بعقائدها ، والتفافا حول دعاتها ، فتظهر الخطابية بفرقها الخمس(٣) ، وتظهر النعمانية أصحاب شيطان الطاق (٤) ، وتظهر الهشامية (٥) ، ويظهر غيرها من الفرق الغالية المتطرفة المنحرفة عن العقل والدين .

هذا عرض تاريخى سريع لتطور العقيدة الشيعية فى الكوفة منذ أن بدأ ابن سبأ يدعو دعوته الغالية ، إلى أن أخذت هذه العقيدة تصبح شيئا عقليا يُبْحث ويُدرس ويُتَجادل حوله، ويتشعب إلى مذاهب مختلفةوعقائد شتى تقوم على أسس عقلية شأنها فى ذلك شأن المذاهب العقلية المختلفة . ويظن الباحثون أن هذا التحول إلى « العقلية » و« المذهبية » ظهر فى عصر الإمام جعفر الصادق الذى ولد فى العصر الأموى سنة ٨٣ وتوفى فى خلافة المنصور سنة ١٤٨ (٦) .

* * *

فإذا ما تساءلنا بعد ذلك : ما الأسباب التى جعلت العقيدة الشيعية تولد فى الكوفة وتظهر بها وتتشعب فيها إلى هذه الفرق المتعددة المختلفة ؟ فإننا نستطيع أن نجد الإجابة القريبة عن هذا السؤال فى أن الكوفة كانت

---

(١) انظر الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١/٦٧ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ٢٣٥ وما بعدها .

(٢) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٩٢ ، ٢٩٣ ، والأشعرى : مقالات الإسلاميين ١/٦٧ .

(٣) انظر المصدرين السابقين : الأشعرى / ٧٥ – ٧٩ ، والشهرستانى/ ٣٨٠ – ٣٨٥ .

(٤) انظر الشهرستانى : المصدر السابق / ٤٠٣ – ٤٠٦ .

(٥) انظر الشهرستانى : المصدر نفسه / ٣٩٦ – ٤٠١ .

(٦) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/٢٦١ ، ٢٦٣ .

حاضرة علىّ ، ووطن شيعته الأول ، فمن الطبيعى أن تولد العقيدة الشيعية فيها ، وأن تجد من أهلها ترحيبا بها ، وتأييداً لها ، والتفافاً حولها .

ولكن هذا — فى الواقع — ليس كل شىء ، فهو — على وجه الدقة — السبب الأساسى ، ولكن هناك أسبابا أخرى ساعدت على انتشار هذه العقيدة فى الكوفة ، وتشعبها ذلك التشعب الواسع العريض ، بل عملت على ظهور تلك الآراء الغالية المتطرفة فيها .

وأول هذه الأسباب انتشار العناصر الأجنبية فيها ، وبخاصة الفارسية . وكانت هذه العناصر الأجنبية تكون كتلة ضخمة من الطبقة الشعبية فى المجتمع الكوفى ، وقد اعتنق كثير من أفرادها الإسلام لا عن إيمان صادق وعقيدة راسخة ، وإنما فراراً من الجزية ، وهم — من أجل ذلك — دخلوا فى دائرة المسلمين وهم يحملون فى نفوسهم رواسب من دياناتهم القديمة وحضاراتهم الموروثة . فلم يكن من الغريب أن يستجيبوا لتلك الآراء الغالية المنحرفة عن الدين التى تتشابه فى بعض جوانبها بما استقر فى نفوسهم من رواسب قديمة . وكذلك لم يكن من الغريب أن يستجيبوا لتلك الأوهام والأساطير والشعوذات التى تجد فى الطبقات الشعبية بيئة خصبة واستعداداً قويا لتقبلها . فإذا أضفنا إلى هذا أن العناصر الفارسية عناصر شديدة التشيع ، لما يربط بينها وبين الحسين من صلة مصاهرة ، إذ يُعَدّ الفرس أخوال ابنه على زين العابدين لأن أمه فارسية(1) ، وأيضا لأن زياد بن أبيه عندما رحّل مجموعة ضخمة من شيعة الكوفة إلى خراسان عقب ثورة حجر بن عدى عمل على نشر التشيع بين الفرس (2) ، إذا أضفنا هذا إلى ما سبق استطعنا أن نتبين السبب فى أن انتشار العناصر الأجنبية بالكوفة وبخاصة الفارسية كان من العوامل التى ساعدت على انتشار العقيدة الشيعية فيها .

والسبب الثانى يرجع إلى ذلك الاضطهاد السياسى الذى عاشت فيه الكوفة طوال العصر الأموى ، ولم تتخلص منه حتى بعد قيام الحكم العباسى .

---

(1) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ١/١١٣ .

(2) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٦٥ .

فقد كان هذا الاضطهاد أحد العوامل التى جعلت الناس يلتفون حول دعاة الشيعة الذين كانوا يمدون لهم فى حبال الأمل بما يبثونه فيهم من قول برجعة الإمام الذى يملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً ، والذى سيعود إلى الحياة فى يوم من الأيام لينتقم من الظالمين . وهكذا اتجه الناس إلى هذه الغيبية المشرقة تعويضاً عن الواقعية المظلمة اليائسة . فإذا أضفنا إلى هذا ما قلناه من قبل عن اضطهاد الموالى طوال العصر الأموى اضطهاداً عنصرياً جعلهم فى حالة يأس شـــديد(١) ، كان من اليسير أن ندرك لماذا انتشرت العقيدة الشيعية بينهم انتشاراً واسعاً ، إذ أنهم كانوا ينظرون إليها على أنها مشرق الأمل الذى سيبدد من حولهم ظلمات هذا اليأس الشديد .

* * *

وإلى جانب « التشيع » ، وهو المذهب الأساسى فى حياة الكوفة العقلية ، عرفت الكوفة مذهباً آخر ، نشأ فى أول أمره أيضاً نشأة سياسية ، ثم أخذ يتطور ليصبح مذهباً دينياً ، ولكن دون أن يتخلص من الآثار السياسية ، وهو « الإرجاء » .

ومما يؤسف له أشد الأسف — كما يقول كريمر — أنه ليس لدينا سوى أقل قدر من المعلومات الدقيقة عن طائفة « المرجئة »(٢) . ولكننا — مع ذلك — نستطيع أن نلاحظ أن مقدمات الإرجاء ظهرت — كما ظهرت مقدمات التشيع — منذ وقت مبكر من حياة المجتمع الإسلامى ، وبالذات فى أثناء تلك الفتنة الكبرى التى هزت أرجاء هذا المجتمع ، وكان لها أعمق الآثار والنتائج فى حياته ، بل فى حياة الإسلام نفسه ، وهى فتنة عثمان . فى هذه الأثناء « اختلف العلماء فى قتال الفتنة ، فقالت طائفة : لا يقاتل فى فتن المسلمين ، وإن دخلوا عليه بيته وطلبوا قتله فلا يجوز له المدافعة عن نفسه لأن الطالب متأول ، وهذا مذهب أبى بَكْرة الصحابى رضى الله عنه وغيره . وقال ابن عمر وعمران بن الحصين ، رضى الله عنهم ، وغيرهما : لا يدخل

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٦٩ .

(٢) الحضارة الإسلامية / ٦٦ .

فيها ، لكن إن قَصَدَ دَفَعَ عن نفسه . فهذان المذهبان متفقان على ترك الدخول فى جميع فتن الإسلام . وقال معظم الصحابة والتابعين وعامة علماء الإسلام : يجب نصر المحق فى الفتن والقيام معه بمقاتلة الباغين(١) » . ويعتمد أصحاب المذهبين الأولين على طائفة من الأحاديث الصحيحة كالذى رواه أبو هريرة من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ستكون فتن ، القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشى ، والماشى فيها خير من الساعى ، من تشرف لها تستشرفه ، ومن وجد فيها ملجأ فليعذ به(٢) » وكالذى رواه أبو بكرة من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إنها ستكون فتن ، ألا ثم تكون فتنة ، القاعد فيها خير من الماشى فيها ، والماشى فيها خير من الساعى إليها ، ألا فإذا نزلت أو وقعت فمن كان له إبل فليلحق بإبله ، ومن كانت له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه ، قال : فقال رجل : يا رسول الله ، أرأيت من لم يكن له إبل ولا غنم ولا أرض ؟ قال : يعمد إلى سيفه فيدق على حده بحجر ، ثم لينج إذا استطاع النجاء . اللهم هل بلغت . اللهم هل بلغت . اللهم هل بلغت . قال : فقال رجل : يا رسول الله ، أرأيت إن أكرهت حتى ينطلق بى إلى أحد الصفين أو إحدى الفئتين فضربنى رجل بسيفه أو يجىء سهم فيقتلنى ؟ قال : يبوء بإثمه وإثمك ، ويكون من أصحاب النار(٣) » . أما أصحاب المذهب الأخير فيعتمدون على قوله تعالى « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » (٤) ، ويتأولون الأحاديث على من لم يظهر له المحق ، أو على طائفتين ظالمتين لا تأويل لواحدة منهما(٥) .

فى ضوء هذا الاختلاف نستطيع أن نتلمس المقدمات الأولى لمذهب

---

(١) النووى على مسلم ١٨/١٠ (كتاب الفتن وأشراط الساعة) .
(٢) صحيح مسلم بشرح النووى ١٨/ ٨ .
(٣) المصدر السابق ١٨ / ٩ ، ١٠ .
(٤) سورة الحجرات : الآية ٩ .
(٥) انظر النووى على مسلم ١٨ / ١٠ .

الإرجاء ، فقد وجد بعض الصحابة فى أيام فتن على ومعاوية أن القضايا مشتبهة ، فتحيروا فيها ، واعتزلوا الطائفتين ، ولم يقاتلوا ، ولم يتيقنوا الصواب(١) . وفى صحيح مسلم عن الأحنف بن قيس أنه قال : « خرجت وأنا أريد هذا الرجل ، فلقينى أبو بكرة ، فقال : أين تريد يا أحنف ؟ قال : قلت : أريد نصر ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم (يعنى علياً) قال : فقال لى : يا أحنف ارجع فإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار ، قال : فقلت أو قيل : يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال : إنه قد أراد قتل صاحبه »(٢) .

هذه الطائفة من الصحابة الذين رأوا أن قضايا الفتن مشتبهة ، فاعتزلوا علياً ومعاوية ، ولم يقاتلوا مع أحد منهما ، بل وقفوا يحذرون الناس من الوقوع فى هذه الفتن بما يروون من أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم ، هم — ولاشك — واضعو الأسس الأولى التى قام عليها مذهب الإرجاء .

ومعنى هذا بوضوح أن مبادئ المرجئة ظهرت مع فتنة عثمان ، عندما أخذ المسلمون يختلفون حوله وحول على وحول معاوية : أيهم على حق وأيهم جانبَ الحق ؟

ومن المعروف أن هذه الفتنة هى التى أظهرت الأحزاب السياسية التى عرفها العصر الأموى ، فقد ظهر الحزب الشيعى بمعناه الحزبى الدقيق — كما رأينا منذ قليل — منذ أخذ ابن سبأ يبث مبادئه الغالية فى علىّ فى المجتمع الإسلامى ، ثم ظهر حزب الخوارج إثر حادثة التحكيم ، وظهر الحزب الأموى فى أثناء ذلك . ومضت هذه الأحزاب تتناحر بالسيف تارة وباللسان

---

(١) انظر المصدر السابق / ١١ ، وانظر موقف أبى موسى الأشعرى من على فى أول الأمر ، وما كان يدعو الناس اليه من اجتناب الفتنة والبعد عنها فى الطبرى ٣١٣٩/٦/١ ، ٣١٤٣ ، ٣١٤٥ — ٣١٤٩ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووى ١٠/١٨ ، ١١ .

تارة أخرى ، وكل منها يرى أنه على حق وأن من سواه على الباطل ، بل مضى كل حزب يكفر الآخرين ، فالشيعة - أو بعض الشيعة - يكفرون أبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية ، والخوارج يكفرون علياً وعثمان ومعاوية والقائلين بالتحكيم ، والأمويون يرون أن كلا الفريقين خارج على الجماعة ، شاق لعصاها ، ثائر بها ، يجب على الدولة أن تقاتله حتى يفيء إلى أمر الله .

فى هذا الجو السياسى المضطرب المتخاصم ظهرت المرجئة كما تظهر حمامة السلام مذهباً سياسياً مسالماً يحمل غصن الزيتون ، يلوّح به للجميع ، ويعلن لهم أن الشيعة والخوارج والأمويين مؤمنون وليسوا كفاراً ، وبعضهم مخطىء وبعضهم مصيب ، ولكنا لا نستطيع أن نعين أيهم المخطىء وأيهم المصيب ، لأن الأمور مشتبهة ، فلنترك أمرهم جميعاً إلى الله الذى يعلم السر وأخفى ، ولنرجىء حكمنا عليهم ، فسيحكم الله بينهم فى يوم تشخص فيه الأبصار.

ومن الواضح أن قيام الدولة الأموية كان عاملاً قوياً على استقرار مذهب المرجئة ، فقد كانت الظروف السياسية التى قامت فيها هذه الدولة ظروفاً مضطربة ، وكان الصراع السياسى بين الأحزاب على أشده ، وكان أفراد الشعب العاديون الذين كانوا يعيشون على هامش هذا الصراع السياسى فى حالة من الحيرة والاضطراب ، فلم تكد تلوح لهم بوادر الأمل والاطمئنان التى بعثها فى نفوسهم مذهب الإرجاء حتى سارعوا إلى اعتناقه ، إذ وجدوا فيه وسيلة للعيش فى سلام واطمئنان مع الحكومة « الدكتاتورية » القائمة التى كانت تعامل الخارجين عليها معاملة قاسية شديدة ، وهى وسيلة مأمونة العواقب من ناحية ، ومريحة للضمائر من ناحية أخرى حيث يشعر المتمسكون بها براحة التوكل على الله وتسليم الأمر له .

وفى رأى خودابخش أن أصل المرجئة يرجع إلى ما كان من ضرورة استنباط وسيلة للعيش فى وفاق مع الحكم الأموى[1] . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى وجد الأمويون فى هذا المذهب ضالتهم المنشودة التى كانوا

---

(١) انظر مقدمته لكريمر : الحضارة الإسلامية / ١٩ .

يتمنون أن يعثروا عليها وسط الاتجاهات والمذاهب المتعددة المعادية لهم، علّها تخفف — ولو قليلاً — من شحنة السخط والحقد التي تمتلئ بها نفوس كثير من الشعب ضدهم ، « وواضح — كما يقول الدكتور شوقي ضيف — أن أفكار المرجئة تخدم البيت الأموى الذى كان فى رأى الشيعة وكثير من الأتقياء منحرفاً عن الجادة الدينية ، وينبغى أن يغيره المسلمون ويضعوا مكانه البيت العلوى . والمرجئة لم يكونوا يوافقونهم على هذا الرأى ، لأنهم لايريدون المفاضلة بين المسلمين ولا الحكم على أحد بتقوى وغير تقوى ، فالمسلم يكفى أن يكون مسلماً ، وليس من شأن أحد أن يحكم على عمله (١) » .

ومعنى هذا أن حزب المرجئة نشأ نشأة سياسية ، فهو حزب سياسى لا يريد أن يغمس يده فى الفتن ، ولا يريق دماء حزب ، ولا يحكم بتخطئة فريق وتصويب آخر (٢) .

ولكن هذا الحزب أخذ يتطور إلى مذهب دينى ، كما تطورت العقيدة الشيعية من فكرة سياسية إلى مذهب دينى . وكان أساس هذا التطور المناقشة حول مسألة دينية دقيقة ، هى مسألة « الإيمان » ، وهى مسألة تتصل اتصالا وثيقاً بمبادئهم السياسية ، فماداموا لا يكفرون أحداً من المسلمين ، وإنما يحكمون عليهم جميعاً بأنهم مؤمنون ، فمن الطبيعى أن يكون أساس بحثهم هو تحديد معنى « الإيمان » . فقالت طائفة منهم إن الإيمان مصدره القلب، ولا عبرة بالمظهر ، فيكفى أن يكون الإنسان مؤمناً فى قلبه بأن الله واحد ، وأن محمداً رسول الله ، وأن ما جاء به هو الحق ، ليكون مؤمناً كامل الإيمان صحيح العقيدة ، وليس الإقرار باللسان ، ولا الأعمال من صلاة وصوم ونحوهما جزءاً من الإيمان (٣) . وقالت طائفة أخرى إن الإيمان مصدره القلب حقاً ، ولكن يجب أن يصاحب هذا الإيمان القلبى إقرار باللّسان ،

---

(١) التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ٥٠ .

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام ١/٣٤٢ .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/٣١٦ ، والشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٦٠، ٢٦١ .

فالإيمان ركنان : تصديق بالقلب ، وإقرار باللسان ،فالتصديق بالقلب وحده لا يكفى ، والإقرار باللسان وحده لا يكفى ، بل لابد منهما معاً ليكون المرء مؤمناً كامل الإيمان صحيح العقيدة ، لأن من صَدّق بقلبه ، وأعلن التكذيب بلسانه لايسمى مؤمناً (١) . ومعنى هذا أن المرجئة جميعاً يتفقون على أن العمل ليس ركناً من أركان الإيمان . والنتيجة المفهومة من هذا أن أولئك المسلمين الذين يخالفون الشريعة من الناحية العملية لا يصح أن نحكم عليهم بالكفر ، وإنما هم مؤمنون ماداموا يؤمنون بقلوبهم وألسنتهم(٢) ومن هنا خالف المرجئة الخوارج والمعتزلة فى موقفهم من مرتكب الكبيرة ، فبينما يقول الخوارج إن مرتكب الكبيرة كافر ، ويقول المعتزلة إنه ليس كافراً ولا مؤمناً ، وإنما هو فى منزلة بين المنزلتين ، يقول المرجئة إن مرتكب الكبيرة مؤمن ، لأنه مصدق بقلبه ، فاسق لارتكابه الكبيرة ، بل منهم من يقول : إنه لايصح أن يسمى فاسقاً بإطلاق ، بل يقال : فاسق فى كذا(٣) . ومن الواضح أن هذا الاختلاف بين الفرق الثلاث إنما كان نتيجة لاختلافهم فى تحديد معنى الإيمان ، فالخوارج والمعتزلة يشترطون فى الإيمان الأركان الثلاثة : التصديق بالقلب ، والإقرار باللسان ، وتأكيد ذلك بعمل الطاعات واجتناب المعاصى(٤) ، أو كما يقول ابن حزم فيما يحكيه عن المعتزلة : « الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين ، والإقرار به باللسان ، والعمل بالجوارح(٥) »

وتفرعت عن هذه المسألة الأساسية مسائل أخرى خالف فيها المرجئة الفرق الإسلامية الأخرى، وبخاصة الخوارج والمعتزلة ، كمسألة تخليد مرتكب

---

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣١٧/٣ ، والشهرستانى : الملل والنحل ٢٦٣/١ ، ٢٧١

(٢) انظر جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام / ٧٥ .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣١٨/٣ ، والأشعرى : مقالات الإسلاميين ٢٠٤/١ ، ٢٠٥ ، والشهرستانى : الملل والنحل ٢٦٩/١ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ .

(٤) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣١٧/٣ ، ٣١٨ .

(٥) الفصل ١٨٨/٣ .

الكبيرة فى النار ، ومسألة درجات الإيمان وهل يزيد وينقص أو لا يزيد ولاينقص ، ومسألة الوعد والوعيد وهل يتخلفان أولايتخلفان ، وغير ذلك من المسائل التى أفاضت كتب الفرق والعقائد فى عرضها ومناقشتها ، كما شغلت أذهان الباحثين من الشرقيين والمستشرقين[1] .

وبين أيدينا قصيدة ذات أهمية كبيرة يعبر فيها شاعر المرجئة الكبير « ثابت قُطْنة » عن مبادئهم الأساسية من الناحية السياسية ومن الناحية الدينية أيضاً[2] ، وهى – كما يذكر كريمر[3] – وثيقة مذهبية تتفق محتوياتها اتفاقاً تاماً مع ما عرف من هذه المبادئ عند الكتاب المتأخرين .

وكما هو الشأن فى كل الفرق الإسلامية تشعبت المرجئة إلى فرق متعددة ، تختلف فيما بينها اختلافاً يتسع مداه أحياناً ، ويضيق أحياناً أخرى ، وإن تكن كلها متفقة على رؤوس المسائل الكبرى التى تجمع بينها وتميزها من سائر الفرق الأخرى[4] .

ويميل كريمر إلى القول بأن هناك صلة بين مبادئ المرجئة وبين تعاليم الكنيسة الشرقية ، ويرى أن هذا واضح بالذات فى فكرة عدم التخليد فى النار إذ أن آباء الكنيسة الشرقية يقولون بهذا مخالفين الكنيسة الغربية ، كما يرى أن إيمان المرجئة الهادئ الذى يغلب عليه الانشراح وتعزية النفس « يتفق كل الاتفاق مع تعاليم يوحنا الدمشقى الذى كان وقت ظهور هذه الطائفة يشتغل بالأبحاث الدينية ويتمتع بشهرة كبيرة فى عاصمة الخلفاء الأمويين » ثم يؤكد فى النهاية أن آراء المرجئة ترجع فى أصلها وشكلها إلى فلسفة الكنيسة

---

(١) انظر الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١/١٩٧ – ٢١٥ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ١٩٠ – ١٩٥ ، والشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٥٧ – ٢٧٦ .وانظر أيضاً أحمد أمين : ضحى الإسلام الجزء الثالث ، وجولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام .

(٢) انظرها فى الأغانى ١٣/٥٢ (بولاق) .

(٣) الحضارة الإسلامية / ٦٨ .

(٤) انظر الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١/١٩٧ – ٢٠٥ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق / ١٩٠ – ١٩٥ ، والشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٥٨ – ٢٧٦ .

الإغريقية الدينية » ولكنه يقول بعد ذلك إنه لا يستطيع استعراض هذا الموضوع استعراضاً تاماً لأن كتابات المرجئة — ما عدا القليل من النتف — ضاعت كلها تقريباً ، وضاعت معها المادة اللازمة لعمل موازنة كاملة دقيقة بين تعاليمهم وتعاليم الآباء الأغريق (١) » .

ونحن لا نرفض القول بأن تعاليم المرجئة قد تكون متأثرة بتعاليم الكنيسة الشرقية ، ولكن لا إلى هذا الحد الذى يرجع بها فى أصلها وشكلها إلى فلسفة هذه الكنيسة . وقد رأينا أن فكرة الإرجاء نشأت نشأة إسلامية خالصة ، وأنها استمدت مبادئها الأولى من الحديث النبوى ، وأن هذه المبادئ الأولى هى التى تطورت بعد ذلك إلى أن أصبحت مذهباً يسيطر عليه روح التسامح والتساهل والرأى عندى أن الإرجاء كالزهد (٢) ليس مسيحى النشأة والنزعة ، وإنما نشأ نشأة إسلامية ، واتجه اتجاهاً إسلامياً ، وليس فى هذا ما يمنع من أنه تأثر بالمسيحية ، وأخذ عنها بعض اتجاهاتها ، ولكنه صبغها صبغة إسلامية واضحة متميزة .

وحين نمضى إلى الكوفة لنتبين إلى أى مدًى انتشر مذهب الإرجاء فيها نلاحظ بوضوح أن هذا المذهب قد عرفته الكوفة على صورة واسعة ، ولكنها — بطبيعة الحال — لم تصل إلى تلك الدرجة التى كان عليها المذهب الشيعى . والسبب فى هذا واضح ، وهو يرجع إلى ما قلناه من قبل من أن الكوفة كانت مهد الشيعة وموطن الثورة ضد الأمويين ، فمن الطبيعى أن تكون الأغلبية فيها شيعية ، بل شيعية متطرفة ، ومن الطبيعى أيضا أن تكون الأغلبية فيها ميالة إلى الثورة ضد الأمويين ، والخروج عليهم . ومع ذلك فإننا نلاحظ — كما سنعرض لذلك بعد قليل — أن هذه الفكرة نفسها هى التى نشرت الإرجاء فى الكوفة .

---

(١) انظر الحضارة الإسلامية / ٦٥ — ٧٠ .

(٢) انظر ما قلناه فى هذا الموضوع فى فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢٠٠ .

وإن المتتبع لكتاب كطبقات ابن سعد فى القسم الذى أفرده للكوفيين يستطيع أن يلمس فى وضوح أن نزعة الإرجاء انتشرت فى الكوفة انتشاراً واسعاً (١) . وليس من شك فى أن هؤلاء الكوفيين الذين ذكرابن سعد أنهم من المرجئة أوالذين أورد فى أخبارهم إشارات إلى هذا المذهب ، ليسوا كل من عرفتهم الكوفة من المرجئة ، وإنما الواضح أن الكوفة عرفت غير هؤلاء كثيرين(٢) . وابن سعد لا يترجم لكل كوفى على الإطلاق ، وإنما يترجم للمشهورين ، وأيضاً ربما أغفل فى تراجم بعض من ترجم لهم الإشارة أو النص على أنهم كانوا من المرجئة ، إما لأنه يشك فى هذا ، وإما لأنه يرى أن بعض الجوانب الأخرى فى أصحاب هذه التراجم أهم من هذا الجانب ، وإما لأن رواته الذين ينقل عنهم لم يعرضوا لهذا الجانب فيما نقله عنهم(٣)

والظاهر أن نزعة الإرجاء اشتدت فى الكوفة فى أواسط أيام الدولة الأموية ، وبالذات فى تلك الفترة التى اشتد فيها الصراع بين الكوفيين والأمويين ، وهى الفترة التى تبدأ من مصرع الحسين ، وتمتد إلى خلافة عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموى العادل الذى حاول أن يعيد إلى الدولة السلام الداخلى بما كان يحاوله من إعادة الخلافة إلى سيرتها الأولى التى كانت عليها أيام جده عمر بن الخطاب ، وبما كان يحاوله من لم الشمل ، ورأب

---

(١) انظر الجزء السادس/١٣٢ – ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٧٣ ، ١٩١ – ١٩٢ ، ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ – ٢٥٤ ، ٢٦٣ ، ٢٧٣ – ٢٧٤ .

(٢) لدينا دليل بسيط على هذا ، فقد ذكر من بين مرجئة الكوفة الذين ذهبوا إلى عمر بن عبد العزيز ليناظروه فى الإرجاء «عمر بن حمزة» (ص ٢١٨) ولكنه لم يترجم له.

(٣) المثال على هذا ترجمته لأبى حنيفة (ص ٢٥٦) ، فعلى الرغم من القول بإرجائه (انظر الشهرستانى : الملل والنحل ١/٢٦٧) لم يشر إلى هذا على الإطلاق ولو على التشكيك ، وكذلك ترجمته لإبراهيم التيمى (١٩٩ ، ٢٠٠) وهو معروف بالإرجاء (انظر ابن رسته: الأعلاق النفيسة / ٢٢٠) لم يشر إلى هذا الجانب فيه لأنه شغل عنه بجوانب أخرى ، وكذلك فى ترجمته لعمرو بن مرة (٢٢٠) لم يشر إلى إرجائه مع أنه من المرجئة (انظر ابن رسته/ ٢٢٠ ، والشهرستانى ١/ ٢٧٦) ، وكذلك الشأن مع محمد بن السائب الكلبى (ابن سعد / ٢٤٩ ، ٤٠٠ ، وابن رسته / ٢٢٠) ، ومع يحيى بن زكريا بن أبى زائدة (ابن سعد/٢٧٤ ، وابن رسته / ٢٢٠) .

الصدع ، وتوحيد الصفوف(١) . ومن الطبيعى أن تشتد نزعة الإرجاء فى هذه الفترة لأنها فترة اضطراب سياسى ، وقلق نفسى ، وأخذ للناس بالشبهة والظنة ، أو – بتعبير آخر – لأنها أيام فتن « القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشى ، والماشى فيها خير من الساعى » كما تنبأ بها النبى صلى الله عليه وسلم فى تعبيره هذا الرائع البليغ ، وهى تلك الفتن التى حذر عليه السلام الناس من الخوض فيها . ونحن نميل إلى تحديد بداية هذه الفترة بمصرع الحسين ، لأن هذه الحادثة – كما أشرنا إلى ذلك فى حديثنا عن الحياة السياسية(٢) – هى التى رجت المجتمع الإسلامى ، وبالذات المجتمع الكوفى ، رجة عنيفة ، وهى التى كانت بداية أيام الفتن والمحن فى هذا المجتمع ، كما أنها كانت بداية حالة القلق النفسى التى سيطرت على نفوس الكوفيين حتى انتهت بهم إلى ما يشبه اليأس من نجاح محاولاتهم لوضع حد للحكم الأموى . أما الفترة التى سبقت مصرع الحسين ، والتى بدأت بفتنة عثمان ، فعلى الرغم من أنها كانت فترة فتن ومحن أيضا ، فإن النفوس فيها لم تكن قد وصلت إلى تلك الحالة من القلق النفسى الذى ينتهى بصاحبه إلى اليأس ، كما أن الدولة الأموية كانت لاتزال فى أول أيامها ، ولم يكن أهل الكوفة قد فقدوا الأمل فى زوالها ، بل كانوا يظنون أنها ستنتهى بانتهاء خلافة معاوية .

ومن المعروف أن الأمور فى الكوفة ازدادت سوءا وشدة فى أعقاب مصرع الحسين ، وانتشرت الثورات فيها بشكل قوى ، وأشد ثورات الكوفة وأوسعها نطاقاً هى التى ثارت فى هذه الفترة . وأدركت الخلافة الأموية أن الأمر لابد مفلت من يدها إن لم تقابل هؤلاء المتمردين بمنتهى القسوة والعنف فسلطت عليهم أشد ولاتها عتواً وجبروتاً : عبيد الله بن زياد ،

---

(١) انظر فى سياسة عمر بن عبد العزيز هذه بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ١/١٨٠ – ١٨٢ .

(٢) انظر : ص ٦٩ .

والحجاج بن يوسف ، وترتب على هذا أن الكوفة عاشت فى ظلال حكم دكتاتورى رهيب ، يؤخذ البرىء فيه بذنب المذنب ، ولا يأمن الإنسان إذا أصبح أن يمسى ، وإذا أمسى أن يصبح ، ورأت دماء أبنائها تترقرق بين العمائم واللحى ، وأدركت فى النهاية أن ما تقوم به ضد الحكم الأموى ميئوس منه . فى مثل هذه الظروف من الاضطراب والقلق واليأس تجد آراء المرجئة آذانا صاغية لها ، لأنها تكون بمثابة أطواق النجاة التى يتشبث بها الغرقى فى الخضم المتلاطم . وهكذا كانت الظروف التى مرت بها الكوفة فى هذه الفترة عاملاً قويا على انتشار آراء المرجئة فيها ، واستقرارها فى نفوس أهلها . حتى إذا ما جاءت خلافة عمر بن عبد العزيز ، واستقرت الأمور المضطربة نسبياً ، وهدأت النفوس الثائرة بعض الهدوء ، واطمأن الناس إلى رؤوسهم التى تحملها رقابهم ، كانت آراء المرجئة قد استقرت فى نفوسهم ، وأخذت تتحول إلى مذهب عقلى له مبادئه وعقائده ، وله آراؤه الخاصة فى المسائل الدينية التى تختلف حولها المذاهب الأخرى . ولهذا لا يكون من الغريب أن نسمع أن جماعة من أهل الكوفة ممن يدينون بمذهب الإرجاء يذهبون إلى الخليفة الجديد ، بعد أن ولى الخلافة ، فيكلمونه فى مذهبهم ، ويناظرونه ، ثم يزعمون أنه وافقهم ولم يخالفهم فى شىء منه (١) .

والواقع أن آراء المرجئة كانت فى هذا الوقت قد اصطبغت بصبغة مذهبية عقلية ، ووصلت من النضج إلى الدرجة التى تسمح لأصحابها أن يناقشوا فيها ويناظروا ، ويدّعوا أيضا أنهم استطاعوا أن يقنعوا من ناقشوه وناظروه .

وقد هيأ لهذا النضج وهذه المذهبية وهذا الاتجاه إلى المناظرة والمناقشة أن أهل الكوفة — من قبل خلافة عمر بن عبد العزيز — كانوا يتناقشون ويتجادلون حول هذه الآراء التى يقول بها المرجئة (٢) ، فمنهم من كان

(١) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢١٨ .

(٢) فى ابن سعد « أن رجلا كان يأتى ابراهيم النخعى ، فيتعلم منه ، فيسمع قوماً يذكرون أمر على وعثمان ، فقال : أنا أتعلم من هذا الرجل وأرى الناس مختلفين فى أمر على وعثمان ، فسأل ابراهيم النخعى عن ذلك ، فقال : ما أنا بسبئى ولا مرجىء » (الطبقات الكبير ٦/١٩٢) .

يؤمن بها ، ويتحمس لها ، ويدافع عنها ، ويدعى أنها مذهب العصر ، ومنهم من كان ينكرها ، ويهاجمها ، ويحذر الناس منها ، ويدعى أنها بدعة من البدع الضالة المضلة . ولعل الشعبي وإبراهيم النخعي كانا أشهر من تصدى لمعارضة الإرجاء فى هذه الفترة ، فقد كان الشعبي (١) ينكره وينكر سائر المذاهب المحدثة ، وقد أثرت عنه هذه العبارة المشهورة التى تلخص رأيه فى هذه المذاهب: « أحبّ صالح المؤمنين وصالح بنى هاشم ولاتكن شيعيا ، وأرج مالم تعلم ولا تكن مرجئا ، واعلم أن الحسنة من الله والسيئة من نفسك ولا تكن قدريا ، وأحبب من رأيته يعمل بالخير وإن كان أخرم سنديا(٢) » . وإذا كانت معارضة الشعبي للإرجاء على هذه الصورة الهادئة ، فقد كانت معارضة النخعي(٣) له على صورة شديدة عنيفة ، وتفيض أخباره بأحاديث هذه المعارضة القوية(٤) ، فقد كان يدعوهم « أهل هذا الرأى المحدث » وكان يقول : « الإرجاء بدعة » ، وكان يحذر أصحابه من الجلوس معهم ، كما كان يمنع من يتكلم فى هذا المذهب من الجلوس معه ، وذلك لأنهم — كما كان يقول — « تركوا هذا الدين أرقّ من الثوب السابرىّ » ، بل كان يقول : « لأنا على هذه الأمة من المرجئة أخوف عليهم من عدتهم من الأزارقة » . فهو يرى أن خطر المرجئة على الإسلام أشد من خطر الخوارج . وقد بلغ من إنكاره هذا المذهب ، وبغضه أصحابه أنه كان يقول : « والله إنهم أبغض إلىّ من أهل الكتاب » . وكما كان الشعبي ينكر التشيع والإرجاء جميعا كان النخعي ينكرهما أيضا ، وهو القائل حين سئل فى اختلاف الناس حول علىّ وعثمان : « ما أنا بسبئى ولا مرجئ(٥) » .

---

(١) توفى الشعبى بالكوفة سنة ١٠٥ ، أو ١٠٤ ، أو ١٠٣ وهو ابن سبع وسبعين سنة (انظر ابن سعد : المصدر السابق / ١٧٨) .

(٢) ابن سعد : المصدر السابق / ١٧٣ .

(٣) توفى إبراهيم النخعى سنة ٩٦ وهو ابن تسع وأربعين سنة ، أو ابن نيف وخمسين سنة (انظر ابن سعد : المصدر السابق / ١٩٩) .

(٤) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ١٩١ ، ١٩٢ .

(٥) المصدر نفسه / ١٩٢ .

وربما كان من الأدلة على مدى اختلاف أهل الكوفة فى هذا المذهب وتباين آرائهم فيه أنه فى حين كان إبراهيم النخعى ينكره هذا الإنكار العنيف ، كان تلميذه حماد بن أبى سليمان ممن يؤمنون به(1) .

وتمضى الأيام ويزداد هذا المذهب انتشاراً بين سائر طبقات الكوفة سواء منهم الخاصة والعامة ، وسواء منهم العرب والموالى . فكما كان حماد ابن أبى سليمان — وهو أحد كبار الفقهاء — ممن يؤمنون به ، كان بين قضاة الكوفة من يؤمن به كمحارب بن دثار الذى توفى فى خلافة هشام(2) ، ويحيى بن زكرياء بن أبى زائدة الذى توفى فى خلافة هارون(3) . وكذلك كان بين زهادها من يؤمن به كمسعر بن كدام الذى توفى فى خلافة المنصور(4) ، وأبى بكر النهشلى(5) . وكذلك كان بين القصاص فيها من يؤمن به كعمر بن ذر الهمدانى الذى توفى فى خلافة المنصور(6) . وكذلك كان بين أصحاب التاريخ والرواية من يؤمن به كمحمد بن السائب الكلبى الذى توفى فى خلافة المنصور(7) . وكما انتشر هذا المذهب بين العرب انتشر بين الموالى ، فقد كان عمرو بن قيس الماصر مولى كندة يتكلم فى الإرجاء(8) ، وكان أبو معاوية الضرير الذى توفى فى أواخر القرن الثانى مولى لبنى عمرو ابن سعد بن زيد مناة بن تميم ، وكان مرجئا(9) .

والواضح من هذا أن مذهب الإرجاء كان منتشراً فى الكوفة فى العصر العباسى ، على الأقل إلى أواخر القرن الثانى ، وإذن ليس صحيحا مايذكره

(1) انظر المصدر نفسه/ ٢٣٢ ، وابن رسته : الأعلاق النفيسة/ ٢٢٠ والشهرستانى : الملل والنحل ١/ ٢٧٦ .

(2) ابن سعد / ٢١٤ ، والشهرستانى / ٢٧٦ .

(3) ابن سعد / ٢٧٤ ، وابن رسته / ٢٢٠ .

(4) ابن سعد / ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، وابن رسته / ٢٢٠ .

(5) ابن سعد / ٢٦٣ .

(6) ابن سعد / ٢٥٢ ، والشهرستانى / ٢٧٦ .

(7) ابن سعد / ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، وابن رسته / ٢٢٠ .

(8) ابن سعد / ٢٣٦ .

(9) ابن سعد / ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، وابن رسته / ٢٢٠ .

خوداخش من أن هذا المذهب قد انقرض بسقوط الدولة الأموية(١) ، ولاما يذكره الدكتور أحمد أمين من أن هذه الفرقة تدخلت بعد العصر الأموى فى الفرق الأخرى ، وذابت فيها ، ولم يعد لها وجود مستقل محسوس(٢) والواقع أن استمرار شأن المرجئة فى أوائل العصر العباسى ليس من الأشياء الغريبة المنكرة ، فإن الظروف والعوامل التى أوجدت هذا المذهب فى العصر الأموى لم تتغير كثيراً بعد قيام الدولة العباسية ، وقد رأينا فى حديثنا عن الحياة السياسية أن الكوفة فى صدر الدولة العباسية كانت تعانى اضطرابا سياسيا وقلقا نفسيا كما كان الشأن فى العصر الأموى ، وأن العباسيين فرضوا عليها حكما دكتاتوريا ورقابة عسكرية صارمة ، وهذا كله من شأنه أن يعمل على أن يظل مذهب الإرجاء منتشراً فيها . وقد يؤيد هذا مايذكره بعض القدماء ويتابعهم فيه بعض المحدثين من أن أبا حنيفة وصاحبيه أبا يوسف ومحمد بن الحسن كانوا ممن يقولون بالإرجاء ، وأن مدرسة أبى حنيفة الدينية تقوم على أساس تعاليم المرجئة(٣) . وإذا صح هذا(٤) كان دليلاً قويا على أن مذهب المرجئة ظل متمتعا بنفوذه المذهبى حتى أوائل العصر العباسى ، وإذا لم يصح فإنه على كل حال دليل على أن من القدماء من لم يكن ينكر استمرار هذا المذهب بعد قيام الدولة العباسية .

(١) انظر مقدمته لكريمر : الحضارة الإسلامية / ١٩ .

(٢) فجر الإسلام ١ / ٣٤٥ .

(٣) انظر الأشعرى : مقالات الإسلاميين ٢٠٢/١ - ٢٠٤ ، والشهرستانى : الملل والنحل ٢٧٦/١ ، وابن رسته : الأعلاق النفيسة / ٢٢٠ ، وانظر أيضا كريمر : الحضارة الإسلامية / ٦٩ .

(٤) انظر مناقشة لهذه الفكرة فى الشهرستانى : الملل والنحل ٢٦٤/١ - ١٦٥ ، أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣٢٠/٣ - ٣٢٢ .

(٥)

شخصية الكوفة العقلية :

فى ضوء ما قدمناه من حديث عن الجوانب المختلفة للحياة العقلية فى الكوفة ما الحكم الذى نستطيع أن نصدره على شخصيتها العقلية ، ونستطيع به أن نلخص هذه الجوانب المتعددة فى فكرة واحدة ؟

من الواضح أننا لا نستطيع أن نصدر هذا الحكم إلا بعد أن نستعرض الجوانب المختلفة لهذه الشخصية ، أو – إذا استعرنا اصطلاح رجال القانون – « حيثيات هذا الحكم » .

أول هذه الجوانب هو أن الكوفة كانت المدينة التى اهتمت بحفظ القرآن الكريم وقراءته كما تلقاه عن النبى أصحابه ، بل كانت أكثر الأمصار الإسلامية اهتماما بهذا الجانب من جوانب الثقافة الإسلامية ، وأشدها شغلا به . وقد ترتب على ذلك أن قل اهتمام الكوفة برواية الحديث ، وكان هذا فى بادئ الأمر استجابة لنصح الخليفة عمر لهم بأن يقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى لا يختلط عليهم الأمر فيضيفوا أشياء من الحديث إلى القرآن . وكأنما كان عمر يضع بهذه الوصية أساس فكرة التخصص فى الدراسة التى تدعو إليها المناهج العلمية الحديثة ، وكأنه كان يريد أن تتخصص الكوفة فى القرآن وتتخصص المدينة – مدينة الرسول عليه السلام – فى الحديث . وترتب على هذا أن ظهرت فى الكوفة مدرسة الرأى فى التشريع الإسلامى ، وهى التى تقابل مدرسة الحديث التى ظهرت – بطبيعة الحال – فى المدينة . وكان يكفى أن يظهر أبو حنيفة – أحد الأئمة الأربعة الكبار فى الفقه الإسلامى – فى الكوفة لتصبح مركزاً من مراكز الفقه الإسلامى . وقد أسدت الكوفة – من هذه الناحية – للتشريع الإسلامى خدمات جليلة ، فقد كان قيامها فى بيئة أجنبية متحضرة تتدفع فيها تيارات لم تعرفها البيئة

العربية التى ظهر فيها الإسلام من الأسباب التى وسعت من دائرة الأبحاث الفقهية بحيث تواجه ظروف الحياة الاجتماعية الجديدة التى لم يواجهها الإسلام فى موطنه الأول .

وإذن فالجانب الأول من جوانب شخصية الكوفة العقلية هو أنها مدينة القرآن والتشريع .

والجانب الثانى من جوانب هذه الشخصية هو أن الكوفة كانت المدينة التى حفظت التراث العربى اللغوى والفنى . فقد وقفت الكوفة — مصر الأرستقراطية البدوية — تجمع هذا التراث الضخم من مصادره المختلفة ، تارة من البادية العربية نفسها ، وتارة من القبائل العربية التى نزلت بها ، وتارة من أفواه الأعراب الذين كانوا يفدون عليها ، وتارة من أفواه الرواة فى البصرة . ثم مضت تنظمه بطريقتها الخاصة محتفظة فيه بكل خصائصه الأصيلة ، دون أن تُدْخِل فيه عناصر أجنبية ، أو تخضعه لقوانين المنطق والفلسفة الغريبة على طبيعته . فلم تخضع اللغة لذلك التنظيم الأجنبى الذى أخضعها له الخليل فى معجمه ، ولم تفلسف النحو وتخضعه لمقاييس العقل والمنطق وترفض منه ما لم يتفق مع هذه المقاييس كما فعلت البصرة ، وإنما أخذت المادة اللغوية التى تلقتها عن العرب ، ومضت تضع لها القواعد دون أن ترفض شيئاً منها ، أو تعد شيئاً منها شاذاً لا يقاس عليه ، بل وضعت لكل شىء قاعدة ، دون أن تبالى بتعدد القواعد أو عدم خضوعها لمقاييس العقل والمنطق والفلسفة. وهى بهذا كانت حريصة على أن تتمثل فى نحوها اللغة العربية كما وصلت إليها بلهجات قبائلها المختلفة وأساليبها المتعددة . ثم كان اهتمامها الأكبر برواية أخبار العرب وأشعارهم ، لأنها هى التى تمثل التراث الفنى للعرب الذى طالما اعتزوا به ، وحرصوا عليه ، وجعلوه مادة من مواد فخرهم . وقد قلنا إن هذه الاتجاهات الأساسية لحياة الكوفة اللغوية إنما كان مصدرها الأساسى أن العقلية الكوفية كانت عقلية محافظة ، بسبب سيطرة الأرستقراطية البدوية عليها ، وما كانت تتمسك به من تراث عربى ضخم ، ومن تقاليد بدوية موروثة .

وإذن فالجانب الثانى من جوانب شخصية الكوفة العقلية هو أنها مدينة اللغة والشعر .

والجانب الثالث من جوانب هذه الشخصية هو أن الكوفة كانت المدينة التى نقلت الصراع السياسى من صورته الحزبية إلى صورة عقلية ، أو — بتعبير آخر — من صورته العملية إلى صورة نظرية . وقد رأينا أن الكوفة ظهر بها مذهبان أساسيان : التشيع والإرجاء ، وهما — فى حقيقة أمرهما — ليسا إلا فراراً من الحياة الواقعية بما فيها من عمل إيجابى إلى حياة خيالية تسيطر عليها النزعة النظرية والاتجاه السلبى . وقد اتضح لنا أن فرق الشيعة نشأت نشأة سياسية ، ثم أخذت تتحول إلى مذاهب دينية عقلية ، وأن مذهب المرجئة نشأ أيضاً نشأة سياسية ، ثم أخذ يتحول إلى مذهب دينى عقلى . ومعنى هذا بوضوح أن هذين المذهبين أخذا يَبْعُدان عن الحياة العملية ، واكتفيا فى مواجهة الواقع بالنظريات والأوهام . وقد رأينا أنه فى كل مرة اشتبك الشيعة فى صراع سياسى عملى مع خصومهم كانت النتيجة دائماً ظهور فرقة من فرقهم تنقل هذا الصراع من دائرته العملية التى كان مفروضاً أن يستمر فيها إلى دائرة نظرية تسيطر عليها النظريات والأوهام . وفيما عدا الشيعة الزيدية التى رأينا أنها كانت الفرقة العملية الإيجابية الوحيدة من بين فرق الشيعة ، أقامت سائر فرق الشيعة مذاهبها على أساس من النظريات والأوهام . وقد رأينا كيف اعتمدت العقائد الشيعية على القول بألوهية على وأبنائه وعصمة الأئمة ، والعلم الإلهى ، والمهدى المنتظر ، والإمام الخفى ، والأئمة المستورين ، والرجعة ، والتقية ، والوصية ، وهى كلها انحراف عن مواجهة الحياة الواقعية العاملة إلى حياة نظرية تسيطر عليها السلبية والأوهام ، وليس لها من نتيجة إلا انصراف أتباعها عن الكفاح العملى ، وبث الأمل الخداع والوهم الكاذب فى نفوسهم ، ودَفْعِهم دفعاً إلى السلبية التى لاتنتج شيئاً . وبدلاً من أن يعتقدوا بأن عليهم واجب العمل لإعادة الخلافة فى بيت على ، والانتقام ممن غصبوهم حقهم ، أمعنوا فى الخلاف حول أولاد على أيهم أحق بالخلافة ، كأنما أصبحت الخلافة شيئاً مضموناً لهم ، واكتفوا بانتظار ذلك المهدى الذى سيظهر فى آخر الزمان فينتقم لهم ممن ظلمهم ، ويعذب من اعتدى على أئمتهم .

يقول خودابخش – بالمكان الذى تروج فيه مبادىء المعتزلة(1) ، وإنما ظهر الاعتزال فى البصرة منذ أواخر العصر الأموى(2) ، ثم تفرع فى العصر العباسى إلى مدرستين : مدرسة البصرة ، ومدرسة بغداد(3) . وتأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى من المسائل المقررة بين الباحثين(4) ، بل لقد « كان المعتزلة أسرع الفرق للاستفادة من الفلسفة اليونانية ، وصبغها صبغة إسلامية ، والاستعانة بها على نظرياتهم وجدلهم(5) » . والسبب فى هذا يرجع – فى جوهره – إلى أن شخصية البصرة العقلية كانت شخصية علمية فلسفية ، لم تتمسك بالتراث العربى القديم كما تمسكت الكوفة ، ولم تترفع عن الأخذ من العناصر الأجنبية المتعددة التى كانت تعيش فيها أو تفد عليها .

ولهذا أيضاً نلاحظ أن الحياة اللغوية فى البصرة كانت متأثرة بالفلسفة الأجنبية والمنطق اليونانى أكثر من تأثرها بهما فى الكوفة ، وصنيعُ مدرسة البصرة النحوية يدل على ذلك ، فهى التى جعلت للقياس شأناً كبيراً ، ولهذا سمى نحاة البصرة « أهل المنطق » تمييزاً لهم من نحاة الكوفة ، وكان بين نحاة البصرة كثيرون فسحوا السبل للفلسفة الأجنبية لكى تؤثر فى مذاهبهم(6) .

ومعنى هذا أن الكوفة لم تكن بالمدينة الفلسفية التى تهتم بالمسائل الفلسفية أو تتأثر بها فى حياتها العقلية . ولكن ليس معنى هذا أن الكوفة كانت بعيدة كل البعد عن التيارات الفلسفية التى تتدافع من حولها ، أو كانت فى عزلة تامة عن المذاهب المتأثرة بالفلسفة والمنطق التى تصطرع بالقرب منها ،

---

(1) انظر تعليقاته على كتاب كريمر : الحضارة الإسلامية / ١٥٣ التعليق رقم ٦ .

(2) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ٣٦٧/١ .

(3) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٩٦/٣ .

(4) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ٢٩/١ – ٣٠ ، ٦٤ – ١٣١ ، وابن خلدون : المقدمة : فصل علم الكلام / ٤٥٨ – ٤٦٧ ، ودى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام / ٤٨ – ٧٢ ، وأحمد أمين : فجر الإسلام ٣٤٧/١ – ٣٧٢ ، وضحى الإسلام ٢١/٣ – ٢٠٧ .

(5) أحمد أمين : فجر الإسلام ٣٦٧/١ ، وضحى الإسلام ٩٥/٣ ، ٩٦ .

(6) انظر دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام / ٣٨ ، ٣٩ .

وإذن فالجانب الثانى من جوانب شخصية الكوفة العقلية هو أنها مدينة اللغة والشعر .

والجانب الثالث من جوانب هذه الشخصية هو أن الكوفة كانت المدينة التى نقلت الصراع السياسى من صورته الحزبية إلى صورة عقلية ، أو — بتعبير آخر — من صورته العملية إلى صورة نظرية . وقد رأينا أن الكوفة ظهر بها مذهبان أساسيان : التشيع والإرجاء ، وهما — فى حقيقة أمرهما — ليسا إلا فراراً من الحياة الواقعية بما فيها من عمل إيجابى إلى حياة خيالية تسيطر عليها النزعة النظرية والاتجاه السلبى . وقد اتضح لنا أن فرق الشيعة نشأت نشأة سياسية ، ثم أخذت تتحول إلى مذاهب دينية عقلية ، وأن مذهب المرجئة نشأ أيضاً نشأة سياسية ، ثم أخذ يتحول إلى مذهب دينى عقلى . ومعنى هذا بوضوح أن هذين المذهبين أخذا يَبْتَعِدان عن الحياة العملية ، واكتفيا فى مواجهة الواقع بالنظريات والأوهام . وقد رأينا أنه فى كل مرة اشتبك الشيعة فى صراع سياسى عملى مع خصومهم كانت النتيجة دائماً ظهور فرقة من فرقهم تنقل هذا الصراع من دائرته العملية التى كان مفروضاً أن يستمر فيها إلى دائرة نظرية تسيطر عليها النظريات والأوهام . وفيما عدا الشيعة الزيدية التى رأينا أنها كانت الفرقة العملية الإيجابية الوحيدة من بين فرق الشيعة ، أقامت سائر فرق الشيعة مذاهبها على أساس من النظريات والأوهام . وقد رأينا كيف اعتمدت العقائد الشيعية على القول بألوهية على وأبنائه وعصمة الأئمة ، والعلم الإلهى ، والمهدى المنتظر ، والإمام الخفى ، والأئمة المستورين ، والرجعة ، والتقية ، والوصية ، وهى كلها انحراف عن مواجهة الحياة الواقعية العاملة إلى حياة نظرية تسيطر عليها السلبية والأوهام ، وليس لها من نتيجة إلا انصراف أتباعها عن الكفاح العملى ، وبث الأمل الخداع والوهم الكاذب فى نفوسهم ، ودَفْعِهم دفعاً إلى السلبية التى لا تنتج شيئاً . وبدلاً من أن يعتقدوا بأن عليهم واجب العمل لإعادة الخلافة فى بيت على ، والانتقام ممن غصبوهم حقهم ، أمعنوا فى الخلاف حول أولاد على أيهم أحق بالخلافة ، كأنما أصبحت الخلافة شيئاً مضموناً لهم ، واكتفوا بانتظار ذلك المهدى الذى سيظهر فى آخر الزمان فينتقم لهم ممن ظلمهم ، ويعذب من اعتدى على أئمتهم .

يقول خودابخش – بالمكان الذى تروج فيه مبادىء المعتزلة(١) ، وإنما ظهر الاعتزال فى البصرة منذ أواخر العصر الأموى(٢) ، ثم تفرع فى العصر العباسى إلى مدرستين : مدرسة البصرة ، ومدرسة بغداد(٣) . وتأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى من المسائل المقررة بين الباحثين(٤) ، بل لقد « كان المعتزلة أسرع الفرق للاستفادة من الفلسفة اليونانية ، وصبغها صبغة إسلامية ، والاستعانة بها على نظرياتهم وجدلهم(٥) » . والسبب فى هذا يرجع – فى جوهره – إلى أن شخصية البصرة العقلية كانت شخصية علمية فلسفية ، لم تتمسك بالتراث العربى القديم كما تمسكت الكوفة ، ولم تترفع عن الأخذ من العناصر الأجنبية المتعددة التى كانت تعيش فيها أو تفد عليها .

ولهذا أيضاً نلاحظ أن الحياة اللغوية فى البصرة كانت متأثرة بالفلسفة الأجنبية والمنطق اليونانى أكثر من تأثرها بهما فى الكوفة ، وصنيعُ مدرسة البصرة النحوية يدل على ذلك ، فهى التى جعلت للقياس شأناً كبيراً ، ولهذا سمى نحاة البصرة « أهل المنطق » تمييزاً لهم من نحاة الكوفة ، وكان بين نحاة البصرة كثيرون فسحوا السبل للفلسفة الأجنبية لكى تؤثر فى مذاهبهم(٦) .

ومعنى هذا أن الكوفة لم تكن بالمدينة الفلسفية التى تهتم بالمسائل الفلسفية أو تتأثر بها فى حياتها العقلية . ولكن ليس معنى هذا أن الكوفة كانت بعيدة كل البعد عن التيارات الفلسفية التى تتدافع من حولها ، أو كانت فى عزلة تامة عن المذاهب المتأثرة بالفلسفة والمنطق التى تصطرع بالقرب منها ،

---

(١) انظر تعليقاته على كتاب كريمر : الحضارة الإسلامية / ١٥٣ التعليق رقم ٦ .

(٢) انظر أحمد أمين : فجر الإسلام ٣٦٧/١ .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٩٦/٣ .

(٤) انظر الشهرستانى : الملل والنحل ٢٩/١ – ٣٠ ، ٦٤ – ١٣١ ، وابن خلدون : المقدمة : فصل علم الكلام / ٤٥٨ – ٤٦٧ ، ودى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام / ٤٨ – ٧٢ ، وأحمد أمين : فجر الإسلام ٣٤٧/١ – ٣٧٢ ، وضحى الإسلام ٢١/٣ – ٢٠٧ .

(٥) أحمد أمين : فجر الإسلام ٣٦٧/١ ، وضحى الإسلام ٩٥/٣ ، ٩٦ .

(٦) انظر دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام / ٣٨ ، ٣٩ .

وقد قلنا فى صدر هذا الفصل إن الكوفة لم تكن بمعزل عن سائر مراكز الثقافة الإسلامية ، وإنما كانت بينها وبين هذه المراكز صلات من التبادل الثقافى . وكانت لهذه الصلات — بطبيعة الحال — آثارها فى الحياة العقلية بالكوفة ، وهذا يفسر لنا ما نجده من نزعات فلسفية أو اتجاهات منطقية تظهر على قلة واستحياء فى بعض جوانب هذه الحياة ، ولكن هذه النزعات والاتجاهات لا يمكن أبداً أن تجعل من الكوفة مدينة فلسفية ، أو أن تضعها مع البصرة فى درجة واحدة ، وذلك لأن الأمر الذى لا شك فيه هو أن الكوفة لم تبدع بحثاً فلسفياً بحتاً ، ولم تقم دراساتها على أساس فلسفى خالص ، وإنما كانت الاتجاهات الفلسفية وافدة عليها ، كما حدث فى مذهب « الجبرية (١) » .

هذه الجوانب الأربعة هى الجوانب الأساسية فى شخصية الكوفة العقلية ،

---

(١) من المعروف أن مذهب « الجبرية » وفد على الكوفة مع جهم بن صفوان الذى كان من أول القائلين به . ولم يكن جهم من أهل الكوفة ، وإنما كان من أهل خراسان ، وكان من الموالى . وقد وفد على الكوفة فى أواخر أيام الدولةالأموية ، والتقى فيها بالجعد بن درهم الذى كان أول من قال بخلق القرآن متأثراً فى ذلك ببعض الأفكار اليهودية ، وكان الجعد قد نزل الكوفة هارباً من دمشق حيث كان يعمل معلماً لمروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين . وقد قتل الجعد بالكوفة ، ومضى جهم من بعده يدعو إلى مذهبه فى خلق القرآن ، وفى الجبر ، وفى نفى صفات الله والمغالاة فى تأويل الآيات التى تثبتهذه الصفات ، ولكنه لم يستقر فى الكوفة ، وإنما عاد إلى الأقاليم الشرقية حيث نشر مذهبه فى ترمذ ، ثم اشترك فى ثورة الحارث بن سريج التى أشعلها فى خراسان ضد الأمويين ، وهناك أسر ثم قتل فى سنة ١٢٨ . وأغلب الظن أن جهماً وجد من الكوفيين من يستمع إليه لا لأنهم يميلون إلى هذه الأبحاث الفلسفية ، وإنما لأنهم وجدوا فيها مشابه من مذهب المرجئة الذى كان منتشراً بينهم ، فكلا المذهبين يدعو إلى تعطيل العمل ، والركون إلى القدر ، وسلب حرية التصرف ، بل لقد كان جهم نفسه أحد رءوس المرجئة الغلاة .

انظر تاريخ الطبرى ٢/٣/١٩١٧ – ١٩٣٦ .
والأشعرى : مقالات الإسلاميين ١/٣١٢ .
والبغدادى : الفرق بين الفرق / ١٩٩ – ٢٠٠ .
والشهرستانى : الملل والنحل ١/١٣٥ – ١٣٧ .
وابن حزم : الفصل ٤/٢٠٤ – ٢٠٥ .
وأحمد أمين : فجر الإسلام ١/٣٥١ وما بعدها .
وضحى الإسلام ٣/٥٤ وما بعدها ، ١٦١ – ١٦٢ .
وڤان ڤلوتن : السيادة العربية / ٦٥ – ٦٦ .

الفصل الأول

الشعر والحياة السياسية

(١) الشعر فى عصر الفتوح .

(٢) الشعر فى عصر الفتن .

(٣) الشعر فى عصر الثورات .

(٤) الشعر فى عصر الانقلاب .

(٥) الشعر فى عصر الرقابة .

عن الأهل والأحباب ، وما يضيء فيها فى تلك اللحظات الحزينة من أمل مشرق فى الجنة التى وعد الله بها من يقاتلون فى سبيله .

ولكن الواقع أن هذا الشعر لم يكن من الكثرة بحيث يتناسب مع ذلك المدى العريض الذى بلغته هذه الفتوح ، ولا مع تلك الكثرة البالغة من الوقائع التى خاضتها الجيوش الإسلامية ، كما أنه لم يصل من حيث الدرجة الفنية إلى المستوى الذى كان عليه الشعر العربى فى العصر الجاهلى ، أو المستوى الذى وصل إليه بعد ذلك فى العصر الأموى أو العصر العباسى . ويبدو أن السبب فى ذلك يرجع إلى طبيعة حركة هذه الفتوح ، وما كانت تقتضيه من المشاركين فيها من تفرغ يكاد يكون تاماً لها ، ومن شغل يكاد يكون كاملاً بها ، ومن انصراف يكاد يكون كلياً عما سواها . ولم يكن الشعراء الذين شاركوا فى هذه الفتوح إلا مجاهدين مقاتلين قبل كل شىء ، رسالتهم الأولى الجهاد ، وغايتهم الأخيرة النصر ، ولم تكن حركة الفتوح الإسلامية بالحركة الهادئة البطيئة التى تتيح للمشاركين فيها فراغاً طويلاً أو استقراراً هادئاً ، وإنما كانت انطلاقاً مستمراً ، واندفاعاً متدفقاً لا يعرف الريث ولا التمهل ، أو — على حد التعبير الحربى الحديث — « حرباً خاطفة » . ومن هنا لم يجد هؤلاء الشعراء من الفراغ أو الاستقرار ما يتيح لهم التفرغ للعمل الفنى تفرغاً كاملاً دقيقاً ، وإنما كانوا دائماً على أهبة قتال ، لا ينفضون سيوفهم من وقعة إلا ليغبروها فى وقعة أخرى ، فالقتال والنصر هما كل ما كان يشغلهم فى حياتهم ، والتفكير فى القتال والنصر هو كل ما كان يملأ عليهم فراغهم .

وكانت النتيجة الفنية لهذا أن أكثر شعر الفتوح الأولى كان مقطوعات قصيرة ، فلم تظهر فيه تلك القصائد الطويلة التى تتطلب من صاحبها أن يكون على حظ غير قليل من الفراغ والاستقرار ، ما عدا بعض قصائد قليلة كانت من غير شك ثمرة لفترات الراحة التى كان يمر بها المقاتلون من حين إلى حين ، إما فى أثناء القتال ، وإما بعد انتهائه حين يتم لهم النصر ويكتب لهم الفوز .

والنتيجة الفنية الثانية هى أن هذه الفتوح لم يظهر بها شاعر من أولئك

الفصل الأول

الشعر والحياة السياسية

(١) الشعر فى عصر الفتوح .

(٢) الشعر فى عصر الفتن .

(٣) الشعر فى عصر الثورات .

(٤) الشعر فى عصر الانقلاب .

(٥) الشعر فى عصر الرقابة .

عن الأهل والأحباب ، وما يضيء فيها فى تلك اللحظات الحزينة من أمل مشرق فى الجنة التى وعد الله بها من يقاتلون فى سبيله .

ولكن الواقع أن هذا الشعر لم يكن من الكثرة بحيث يتناسب مع ذلك المدى العريض الذى بلغته هذه الفتوح ، ولا مع تلك الكثرة البالغة من الوقائع التى خاضتها الجيوش الإسلامية ، كما أنه لم يصل من حيث الدرجة الفنية إلى المستوى الذى كان عليه الشعر العربى فى العصر الجاهلى ، أو المستوى الذى وصل إليه بعد ذلك فى العصر الأموى أو العصر العباسى . ويبدو أن السبب فى ذلك يرجع إلى طبيعة حركة هذه الفتوح ، وما كانت تقتضيه من المشاركين فيها من تفرغ يكاد يكون تاماً لها ، ومن شغل يكاد يكون كاملاً بها ، ومن انصراف يكاد يكون كلياً عما سواها . ولم يكن الشعراء الذين شاركوا فى هذه الفتوح إلا مجاهدين مقاتلين قبل كل شىء ، رسالتهم الأولى الجهاد ، وغايتهم الأخيرة النصر ، ولم تكن حركة الفتوح الإسلامية بالحركة الهادئة البطيئة التى تتيح للمشاركين فيها فراغاً طويلاً أو استقراراً هادئاً ، وإنما كانت انطلاقاً مستمراً ، واندفاعاً متدفقاً لا يعرف الريث ولا التمهل ، أو — على حد التعبير الحربى الحديث — « حرباً خاطفة » . ومن هنا لم يجد هؤلاء الشعراء من الفراغ أو الاستقرار ما يتيح لهم التفرغ للعمل الفنى تفرغاً كاملاً دقيقاً ، وإنما كانوا دائماً على أهبة قتال ، لا ينفضون سيوفهم من وقعة إلا ليغبروها فى وقعة أخرى ، فالقتال والنصر هما كل ما كان يشغلهم فى حياتهم ، والتفكير فى القتال والنصر هو كل ما كان يملأ عليهم فراغهم .

وكانت النتيجة الفنية لهذا أن أكثر شعر الفتوح الأولى كان مقطوعات قصيرة ، فلم تظهر فيه تلك القصائد الطويلة التى تتطلب من صاحبها أن يكون على حظ غير قليل من الفراغ والاستقرار ، ما عدا بعض قصائد قليلة كانت من غير شك ثمرة لفترات الراحة التى كان يمر بها المقاتلون من حين إلى حين ، إما فى أثناء القتال ، وإما بعد انتهائه حين يتم لهم النصر ويكتب لهم الفوز .

والنتيجة الفنية الثانية هى أن هذه الفتوح لم يظهر بها شاعر من أولئك

الفحول الذين عرفهم الشعر العربي ، وإنما « شَغَلَ هذه الفترة جماعة من المقلين أو المغمورين(١) » وذلك لأن الفحولة الفنية لا يمكن بأى حال من الأحوال - مهما تكن عبقرية صاحبها أو موهبته - أن تظهر إلا إذا أتيح لها من الفراغ والتفرغ ما يهيء لها الفرصة للإنتاج الفنى الضخم الممتاز .

والنتيجة الفنية الثالثة هى أن الرجز كان اللحن الغالب على شعر هذه الفتوح ، يتغنى به المقاتل فى أثناء القتال ، مفتخراً بشجاعته وبطولته ، أومتوعداً أعداءه بالموت والهزيمة ، أو مستمداً من «حواء الخالدة» ما يلهب مشاعره ويعينه على مواصلة القتال . ولعل هؤلاء المقاتلين كانوا يتمثلون فى قتالهم صورة لأيامهم القديمة التى كان الرجز اللون الغالب فيها . والرجز منذ أقدم عصوره فن شعبي قريب المنال كانت العرب تعتمد عليه كثيراً فى أثناء حروبها(٢) ، وكأنما كان المقاتلون يجدون فى تفعيلاته السريعة المتكررة فى تماثل متصل تشابها مع حركات القتال . وهذا التشابه بين الحركتين القولية والفعلية كان ييسر لهم سبل القول فى مثل ظروفهم الفنية الضيقة ، من ناحية ، كما كان يعينهم على مواصلة القتال ، من ناحية أخرى .

وإذا تساءلنا بعد هذا : أين شعر الكوفة فى هذه الفتوح ؟ فإننا نجد أن الإجابة عن هذا السؤال ليست يسيرة ولا قريبة المنال : أولاً لأن شعر هذه الفتوح - كما قلنا - قليل ، وأصحابه من المغمورين الذين لم يهتم بهم رواة الأدب العربى اهتماماً يحفظ لنا - ولهم أيضاً - إنتاجهم الفنى . وثانياً لأن هذه الفترة من فترات التاريخ الإسلامى كانت فترة اضطراب وعدم استقرار ، أو - على حد تعبير المؤرخين الإسلاميين - «فترة انسياح فى الأرض(٣) » ،

---

(١) أحمدالشايب : تاريخ الشعر السياسى /١٠٠ .

(٢) يقول ابن حبيب : « كانت العرب تقول الرجز فى الحرب والحداء والمفاخرة وما جرى هذا المجرى » (الأغانى ١٨/١٦٤ - بولاق) .

ويقول الجاحظ إن العرب كانوا يستخدمون الرجز « عند المتح ، وعند مجاثاة الخصم ، وساعة المشاولة ، وفى نفس المجادلة والمحاورة » (البيان والتبيين ٣/٦) - والمجاثاة : الجلوس على الركبتين للخصومة ، والمشاولة : أن يتناول بعضهم بعضا عند القتال بالرماح .

(٣) الطبرى ١/٥/٢٤٩٨ .

لما أتانى أن « مُوتا » ورهطه … «بنى باسلٍ» جرّوا جنودَ الأعاجمِ

نهضتُ إليهم بالجنود مُسَامِيا … لأمنعَ منهم ذِمِّى بالقواصم

فجئنا إليهم بالحديد كأننا … جبالٌ تَرَاءى من فروع القلاسم

فلما لَقِيناهم بها مستفيضة … وقد جعلوا يَسْمُون فعلَ المساهم

صَدَمْنَاهُم فى «واجِ رُوذَ» بجمعنا … غداةَ رميناهُمْ بإحدى العظائم

فما صَبَرُوا فى حَوْمة الموت ساعةً … لحدّ الرماح والسيوفِ الصوارم

كأنهمُ عند انبثاثِ جموعهم … جِدَار تَشَظّى لِبْنُهُ للهوادم

أصبنا بهم « مُوتَا » ومن لَفّ جمعه … وفيها نِهابٌ قَسْمُه غير عاتم

تبعناهُم حتى أوَوْا فى شعابهم … نُقَتِّلهم قتلَ الكلاب الجواحم

كأنهمُ فى « واج روذ » وَجَوِّه … ضَئِينٌ أصابتها فروج المخارم(١)

ولكن يبدو أننا يجب أن نسجل أن المستوى الفنى فى هذه الأبيات أرفع منه فى الأبيات السابقة ، وأن المحاولات الفنية هنا أوضح وأكثر . فالشاعر القائد هنا يحاول أن يلون « بلاغه الحربى » ببعض الألوان الفنية ، وأن يوشى « تقريره العسكرى » ببعض الخيوط الناعمة ، لعلها تخفف من شدة الخيوط العسكرية وقوة فتلها ، فاعتمد على « التشبيه » يحاول به أن يجعل من هذا النسيج العسكرى الخشن نسيجاً أقل خشونة ، وأنعمَ مَلْمَساً ؛ ولكن هذا النسيج — على الرغم من هذا — ظل نسيجاً عسكرياً ، أو — بعبارة أخرى — ظلت القصيدة « بلاغاً حربياً » فيه واقعية رجال الحرب وصرامتهم التعبيرية.

ويبدو أن هذه المحاولات فى سبيل « الفنية » كانت ماضية فى طريقها طوال عصر الفتوح ، وأنها كانت تأخذ فى الظهور والوضوح كلما أخذت حركة الفتوح فى الاستقرار والهدوء ، مما يهيىء الفرصة أمام العبقريات الفنية للنضج والتفتح . ولهذا لا نكاد نصل إلى عصر الفتوح الثانية فى العصر الأموى حتى تقابلنا إحدى هذه العبقريات الناضجة المتفتحة متمثلة فى أعشى هَمْدان .

---

(١) الطبرى ١/٥/٢٦٥٢ — ٢٦٥٣ (أحداث سنة ٢٢) .

الفحول الذين عرفهم الشعر العربي ، وإنما « شغَلَ هذه الفترة جماعة من المقلين أو المغمورين(١) » وذلك لأن الفحولة الفنية لا يمكن بأى حال من الأحوال — مهما تكن عبقرية صاحبها أو موهبته — أن تظهر إلا إذا أتيح لها من الفراغ والتفرغ ما يهيء لها الفرصة للإنتاج الفنى الضخم الممتاز .

والنتيجة الفنية الثالثة هى أن الرجز كان اللحن الغالب على شعر هذه الفتوح ، يتغنى به المقاتل فى أثناء القتال ، مفتخراً بشجاعته وبطولته ، أومتوعداً أعداءه بالموت والهزيمة ، أو مستمداً من «حواء الخالدة» ما يلهب مشاعره ويعينه على مواصلة القتال . ولعل هؤلاء المقاتلين كانوا يتمثلون فى قتالهم صورة لأيامهم القديمة التى كان الرجز اللون الغالب فيها . والرجز منذ أقدم عصوره فن شعبي قريب المنال كانت العرب تعتمد عليه كثيراً فى أثناء حروبها(٢) ، وكأنما كان المقاتلون يجدون فى تفعيلاته السريعة المتكررة فى تماثل متصل تشابها مع حركات القتال . وهذا التشابه بين الحركتين القولية والفعلية كان ييسر لهم سبل القول فى مثل ظروفهم الفنية الضيقة ، من ناحية ، كما كان يعينهم على مواصلة القتال ، من ناحية أخرى .

وإذا تساءلنا بعد هذا : أين شعر الكوفة فى هذه الفتوح ؟ فإننا نجد أن الإجابة عن هذا السؤال ليست يسيرة ولا قريبة المنال : أولاً لأن شعر هذه الفتوح — كما قلنا — قليل ، وأصحابه من المغمورين الذين لم يهتم بهم رواة الأدب العربى اهتماماً يحفظ لنا — ولهم أيضاً — إنتاجهم الفنى . وثانياً لأن هذه الفترة من فترات التاريخ الإسلامى كانت فترة اضطراب وعدم استقرار ، أو — على حد تعبير المؤرخين الإسلاميين — «فترة انسياح فى الأرض(٣) » ،

---

(١) أحمد الشايب : تاريخ الشعر السياسى /١٠٠ .

(٢) يقول ابن حبيب : « كانت العرب تقول الرجز فى الحرب والحداء والمفاخرة وما جرى هذا المجرى » (الأغانى ١٨/١٦٤ — بولاق) .

ويقول الجاحظ إن العرب كانوا يستخدمون الرجز « عند المتح ، وعند مجاثاة الخصم ، وساعة المشاولة ، وفى نفس المجادلة والمحاورة » (البيان والتبيين ٣/٦) — والمجاثاة : الجلوس على الركبتين للخصومة ، والمشاولة : أن يتناول بعضهم بعضا عند القتال بالرماح .

(٣) الطبرى ١/٥/٢٤٩٨ .

لما أتانى أن « مُوتا » ورهطه — «بنى باسل» جرّوا جنودَ الأعاجمِ
نهضتُ إليهم بالجنود مُسَامِيا — لأمنعَ منهم ذِمّتى بالقَواصم
فجئنا إليهم بالحديد كأننا — جبالٌ تَرَاءى من فروع القلاسم
فلما لَقِيناهم بها مستفيضة — وقد جعلوا يَسْمُون فعلَ المساهم
صَدَمْنَاهُم فى «واجِ رُوذَ» بجمعنا — غداةَ رميناهُمْ بإحدى العظائم
فما صَبَروا فى حَوْمة الموت ساعةً — لحدّ الرماح والسيوفِ الصوارم
كأنهمُ عند انبثاثِ جموعهم — جِدَار تَشَظّى لِبْنُهُ للهوادم
أصبنا بهم « مُوتَا » ومن لَفّ جمعه — وفيها نِهابٌ قَسْمُه غير عاتم
تبعناهُم حتى أوَوْا فى شعابهم — نُقَتّلهم قتلَ الكلاب الجواحم
كأنهمُ فى « واج روذ » وَجَوّه — ضَئينٌ أصابتها فروج المخارم(١)

ولكن يبدو أننا يجب أن نسجل أن المستوى الفنى فى هذه الأبيات أرفع منه فى الأبيات السابقة ، وأن المحاولات الفنية هنا أوضح وأكثر . فالشاعر القائد هنا يحاول أن يلون « بلاغه الحربى » ببعض الألوان الفنية ، وأن يوشى « تقريره العسكرى » ببعض الخيوط الناعمة ، لعلها تخفف من شدة الخيوط العسكرية وقوة فتلها ، فاعتمد على « التشبيه » يحاول به أن يجعل من هذا النسيج العسكرى الخشن نسيجاً أقل خشونة ، وأنعمَ مَلْمَساً ؛ ولكن هذا النسيج — على الرغم من هذا — ظل نسيجاً عسكرياً ، أو — بعبارة أخرى — ظلت القصيدة « بلاغاً حربياً » فيه واقعية رجال الحرب وصرامتهم التعبيرية.

ويبدو أن هذه المحاولات فى سبيل « الفنية » كانت ماضية فى طريقها طوال عصر الفتوح ، وأنها كانت تأخذ فى الظهور والوضوح كلما أخذت حركة الفتوح فى الاستقرار والهدوء ، مما يهيىء الفرصة أمام العبقريات الفنية للنضج والتفتح . ولهذا لا نكاد نصل إلى عصر الفتوح الثانية فى العصر الأموى حتى تقابلنا إحدى هذه العبقريات الناضجة المتفتحة متمثلة فى أعشى هَمْدان .

(١) الطبرى ١/٥/٢٦٥٢ – ٢٦٥٣ (أحداث سنة ٢٢) .

وأعشى همدان – كما يقدمه صاحب الأغانى(١) – « شاعر فصيح كوفى من شعراء الدولة الأموية » ينتهى نسبه إلى اليمن ، ويصفه الأصمعى بأنه « من الفحول » وأنه « كثير الشعر(٢) » . وكان أعشى همدان أحد من أغزاهم الحجاج بلادَ الديْلَم ونواحى دَسْتَبَى التى تقع بين الرّى وهَمَذَان وقزوين ، وقد مرت به هناك محنة من تلك المحن التى يتعرض لها المحاربون ، فوقع أسيراً فى أيدى الديلم ، ولكن ابنة آسره أحبته ، فعملتْ على تخليصه ، فحلّت قيوده ، ثم « أخذت به طرقاً تعرفها حتى خلّصته ، وهربتْ معه(٣) » ثم لما ضُرِبَ البعثُ على أهل الكوفة إلى مُكْران أخرجه الحجاج معهم ، فخرج إليها ، وطال مقامه بها ، وهناك تعرض لمحنة أخرى ، فقد مرض بها ، حتى كرهها وكره المُقام بها(٤) .

ويعبر أعشى همدان فى شعره عما مر به فى هذه الحروب من محن وتجارب ، وعما ثار فى نفسه من مشاعر وخواطر ، تعبيراً على جانب كبير من الفنية الرائعة . وقد أتاح له الفراغ الذى كان يعيش فيه فى الأسْرِ أولاً وفى المَرَض ثانياً ، وما كان يمر بنفسه فى هذا الفراغ من انفعالات نفسية عميقة ، الفرصةَ للتجويد الفنى والإطالة . فالعمل الفنى عنده ليس عملاً مبتوراً ناقصاً أو سريعاً متعجلاً ، كما كان الشأن عند من سبقه من شعراء الفتوح ، ولكنه عمل فنى متكامل مُتَأنٍّ ، وذلك لأن التجربة النفسية التى دفعته إلى هذا العمل الفنى تجربة عميقة صادقة ، ولأن المجال الفنى المتاح له مجال واسع فسيح .

وكان لهاتين المحنتين اللتين مرت بهما نفس الشاعر أعمق الآثار فيها ، فمضى يعبر عنهما فى شعره ، ويصور ما تفيض به نفسه من أسى عميق ، وألم دفين ، وحسرة مكبوتة ، لم يجد أمامه – وهو بعيد عن الأهل والأحباب – ما يخفف منها إلا أن يبثها شعره . ومن هنا جاء شعره فى هذه

---

(١) ٣٣/٦ (دار الكتب) .

(٢) الأغانى ٥٦/٦ (دار الكتب) ، والمرزبانى : الموشح / ١٩١ .

(٣) انظر الأغانى ٣٤/٦ ، ٣٥ (دار الكتب) .

(٤) انظر الأغانى ٣٨/٦ (دار الكتب) .

الفترة صورة صادقة لحديث النفس ، والنجوى الباكية الحزينة المستسلمة التى يبعث بها « الغريب فى البلد النازح » من نفسه لترتد أصداؤها إلى نفسه مرة أخرى .

وأشد ما كان يحز فى نفسه فى محنته الأولى تلك القيود التى كُبِّل بها ، فبات وأصبح يَرْسُف فيها ، وهو يعجب كيف تصرفت به الأيام فأبدلته بالعز ذلاً ، وبالنعمة والخذل ضيقاً وكرباً :

عجباً من الأيام كيف تَصَرَّفتْ والدار تدنو مرة وتقـــذَّف
أصبحتُ رهناً للعُـداة مكبَّـلاً أمسى وأصبح فى الأداهم أرْسُف
بين القُلَيْسم فالقُيول فحامسٍ فاللّهزمين ، ومضجعى مُتَكَنَّف (١)
فجبال ويمـة ما تزال منيفـة يا ليت أنّ جبال ويمة تُنْسَف (٢)
ولقد أرانى قبل ذلك ناعمـا جذلانَ آبَى أن أضام وآنَف
واستنكرتْ ساقى الوَثَاق وساعدى وأنا امرؤ بادى الأشاجع أعْجَف

ولكنه يعزى نفسه عن هذا الضيق الذى وضعته الأيام فيه ، بأنه لم يصبه لجبنه أو ضعفه ، فلطالما خاض الوقائع ، وتعسف المخاوف ، وتسربل الليالى المظلمة ، وانهالت عليه المغانم ، ولكنه مع ذلك غنى عفيف النفس :

فلئن أصابتنى الحروبُ فربمـا أدْعَى إذا مُنِع الرِّداف فأرْدفُ
ولربما يَرْوَى بكفى لَهْـذمٌ ماضٍ ومطّرد الكعوب مثقف
وأغير غاراتٍ وأشهد مشهـدا قلبُ الجبان به يطير ويَرْجُـف
وأرى مغانم لو أشـاء حَوَيْتُهـا فيصدّنى عنها غنىً وتَعَفُّف

وهو يلح على هذه المعانى إلحاحاً شديداً ، ويطيل فيها إطالة ملحوظة ، ويكررها بأساليب شتى ، كأنما يجد فيها عزاء لنفسه ، وتسلية لها ، وترضية لكرامته التى امتهنها الأسر ، فهى صدى نفسى لمحنته ، أو — على حد تعبير علماء النفس — تعويض عن تلك العقدة التى عقدها فى نفسه ما لقيه فى

---

(١) هذه أسماء مواضع فى بلاد الديلم .

(٢) ويمة ناحية من نواحى الرى.

محنته هذه من ذل وهوان . ولكنه تعويض نظرى لا يملك معه شيئاً ، فهو لهذا يروض نفسه على الصبر ، فالأيام دول ، وإن مع العسر يسراً :

وإذا تُصبْكَ من الحوادث نكبـــةٌ فاصبر ، فكلُّ مصيبةٍ ستَكَشَّفُ

وهو فى هذا الأسر لا يملك إلا أن يعيش على ذكرياته الماضية ، ذكريات أحبابه الذين خلفهم وراءه ، ولا تسعفه الليالى بلقائهم . وهو يجد فى تلك الذكريات ما يملأ عليه هذا الفراغ الذى يعيش فيه ، وما يخفف عنه مرارة الحياة التى يحياها ، وما يضىء له مصابيح الأمل فى هذه الليالى السودالتى يطول عليه فيها السهاد . وهو لهذا يقدم لقصيدته بمقدمة غزلية ، هى فى الظاهر احتذاء لتلك التقاليد الفنية القديمة ، ولكنها فى حقيقة الأمر صورة نفسية لما كانت تضيق به نفسه من كَبْت ، وما كان يعانيه من حرمان . وهو لهذا يلح على الوصف الحسدى لصاحبته ، ويطيل فيه ، ويتنقل معه من الثغر النضيد ، والريق العذب الذى يتمثل له كأنه « عسلٌ مصفىً فى القلال وقَرْقَفُ » ، إلى العيون الحانية التى تشبه عيون الظبية التى « تحنو على خِشْفٍ لها وتَعَطَّفُ » ، إلى الروادف الثقال ، والخصر المتثنى ، والذراعين ذواتى الأنامل المخضبة ، إلى العوارض المصقولة ، والترائب البيض ، والبطن المخطف الذى يشبه السبيكة . هذه بدون شك — من وجهة النظر النفسية — أحلام الكبت ، وأحاديث الحرمان ، وهو لهذا يتحسر — بعد أن تعود إليه يقظته النفسية — على أن أحبابه بعداء عنه ، لا تسعف بهم الدار :

تلك التى كانتْ هواى وحاجتى لو أنَّ دارا بالأحبة تُسْعِـــــفُ

وهو يبدأ مقدمته الغزلية بحديث الرحيل ، وهو حديث طبيعى فى مثل ظروفه التى يعيش فيها بعيداً عن أحبابه ، وهو — إلى جانب ذلك — رمز نفسى لحريته المسلوبة ، وانطلاقه المفقود . ومنظر الرحيل فى المقدمات الغزلية من المناظر المألوفة فى الشعر العربى القديم ، ولكنه هنا — من غير شك — إعلان نفسى عما تنطوى عليه نفسه من حنين إلى الحرية ، وتشوق إلى الانطلاق .

وهكذا استطاع أعشى همدان أن يرسم فى هذه القصيدة (١) صورة

---

(١) انظرها فى الأغانى ٦/٣٥ — ٣٧ (دار الكتب) .

نفسية رائعة ، متخذاً من البحر الكامل ذى التفاعيل المتدفقة الجياشة وسيلة للتعبير عن نفسه فى تدفق مشاعرها وجيشان انفعالاتها .

وأما محنته الأخرى التى مر بها فى مُكْران فإن أشد ما كان يحز فى نفسه منها هو أنه بُعِث إلىهذه البلاد على غير رغبة منه ، فهو لم يَسْعَ إلى الحرب ، وإنما ضُرب عليه البعث ضرباً ، وهو شيخ فى الخمسين من عمره . وهو لهذا يبدأ قصيدته فيها(١) بحديث هادئ عن الصبا والمشيب :

طَلَبْتَ الصِّبا إذ علا المَكْبَرُ وشاب القَذالُ وما تُقْصِرُ
وبان الشبابُ ولذاتُه ومثلكَ فى الجهل لا يُعْذَر
وقال العواذل : هل ينتهى فيَقْدَعَه الشيبُ ، أو يُقْصر
وفى أربعين تَوفّيتها وعَشْرٍ مضت لىَ مُسْتَبْصر
وموعظةٌ لامرىء حازم إذا كان يسمع أو يُبْصر

والنغمة هنا هادئة ، تستمد هدوءها من البحر المتقارب ذى التفاعيل المتشابهة المطردة فى هدوء وتؤدة ، كأنها خطى المشيب فى تقاربها واتئادها وكأنما امتلأت نفسه بالأسف على تلك الشيخوخة التى زاد المرض من إحساسه بها ، فمضى يعزى نفسه على شبابه الضائع ، أو — إن أردنا الحق — على وطنه البعيد ، فالشباب فى نفسه رمز للوطن ، لأنه مرتبط به ، ولأن أيامه الناضرة كانت فيه ، والشيخوخة فى نفسه رمز للغربة ، لأنه شعر بقسوتها على نفسه فيها ، ولأن أيامه المجدبة كانت فيها . وهو فى هذه التعزية مستسلم للحوادث التى « تُبْلى الفتى » وللزمان الذى « به يَعْثُر » :

فيوماً يُسَاء بما نابه ويوماً يُسر فيستبشرُ
ومِنْ كلّ ذلك يلقى الفتى ويُمْنَى له منه ما يُقْدَر

والحكمة هنا حكمة هادئة مستسلمة ، فيها هدوء الشيخوخة ، واستسلام المريض الضعيف فى دار الغربة ، البعيد عن حنان الأهل وعطف الأصدقاء . ولكن هذا الاستسلام لايطول ، وإنما تنتفض نفس الشاعر انتفاضة الطائر

---

(١) انظرها فى الأغانى ٣٨/٦ — ٤٢ (دار الكتب) .

الجريح ، لتحمله على جناحيها اللذين يستمدان القوة من ذكريات الصحة والشباب ، فتعيده إلى ماضيه المشرق فى رحاب الوطن البعيدة ، حيث تزخر الأيام بعنفوان الحياة وصخبها الحى ، فإذا الشاعر صورة من ماضيه ، يستمتع بالحياة كما يستمتع فتيان العرب ، فهو مسافر حينا يجشم ناقته مشقات السفر فى الصحارى المقفرة ، وهو محارب حيناً آخر يخرق الصف ، ويطاعن بالرمح ، ويجيب الصريخ ، ثم هو فى ساعات الفراغ عاشق لاهٍ يعجبه « اللهو والسَّمَر » ويصيد الحسان ويصطدنه ، وتعجبه « الكاعب المُعْصر » . وكأنما وجدت نفسه فرصة للتخفيف من الكبت الذى يضغط عليها ، فاندفعت فى وصف جسدى لتلك الحبيبة الكوفية البعيدة التى شط المزار بها ، والتى تعيش على ضفاف الفرات « تبدو هنالك أو تحضر » . وكأنما ضعف الجناحان الواهنان عن حمل الطائر الجريح ، فإذا هو بعد هذا التحليق يهوى مرة ثانية فى مكران حيث الغربة والمرض . وهنا تفيض نفسه بالثورة والسخط على أولئك الذين دفعوا به دفعاً إلى تلك البلاد النائية التى لم تكن من حاجته ، ولم يكن غزوه ولا تجارته فيها ، فيمضى فى الحديث عن مشكلة المشكلات فى حياته ، وهى تلك الإقامة فى مُكْران ، حديثاً تختلط فيه ثلاث نزعات : السخط ، والحزن ، والسخرية . فهو ساخط على أولئك الذين بعثوه على غير رضا منه ، وهو حزين من أجل أصحابه الذين فارقهم إلى غير رجعة كما كان يظن ، وهو ساخر من تلك البلاد التى كتبت عليه الإقامة بها . ومن هنا جاء حديثه ألواناً فنية رائعة ، تستمد روعتها من هذه الثورة الهادئة ، أو من هذا السخط الساخر :

ولم تَكُ من حاجتى مُكْــرَانُ ... ولا الغزو فيها ولا المَتْجَرُ[1]

وخُبِّرْتُ عنهـــا ولم آتِهـــا ... فمازلت من ذِكرها أذْعَـــر

بأن الكثير بهـــا جائـــعٌ ... وأن القليل بها مُقْتِـــر

وأن لحىَ الناس من حرِّهـــا ... تطول فتُجْلَم أو تُضْفَـــر

وحُدِّثت أنْ ما لنا رجعـــةٌ ... سنين ومن بعدها أشهـــرُ

---

(١) مكران بضم فسكون ، وأكثر ما تجىء فى الشعر العربى مشددة الكاف مفتوحتها .

إلى ذاك ما شابَ أبناؤنـــا وبادَ الأخلاء والمعشــر
وما كان بى من نشاطٍ لهـا وإنى لذو عُدَّة مُـوسر
ولكنْ بُعِثتُ لها كارهـاً وقيل انطلقْ كالذى يُؤْمَـر
فكان النَّجاءُ ، ولم ألتفتْ إليهم ، وشرّهمُ مُنْكَـر
هو السيف جُرِّد من غمده فليس عن السيف مُسْتأخَـر
وكم مِنْ أخٍ لىَ مستأنِسٍ يظلّ به الدمعُ يَسْتَحْسِـر
يُودّعنى وانتحتْ عَبرةٌ له كالجداولِ أو أغـزر
فلستُ بلاقيـه مِنْ بعدها يَدَ الدهر ما هبَّتِ الصَّرْصَرُ

ويعود للشاعر الشيخ وقاره وهدوءه واستسلامه ، فيتذكر أن الله سوف يثيبه على جهاده ، فيمضى ليختم قصيدته معبراً عن المشقات التى عاناها فى سبيل الوصول إلى هذه البلاد ، كأنه يأمل فى أجر من الله على قدر هذه المشقات :

وقد قيـل : إنكمُ عابـرو نَ بَحْراً لها لم يكن يُعْـبَرُ
إلى السند والهنـد فى أرضهم همُ الجنُّ لكنهم أنْكَـرُ
وما رام غزواً لهـا قبلنـا أكابر عادٍ ولا حِمْـير
ولا رام سابورُ غزوا لهـا ولا الشيخ كسرى ولا قيصر
ومِنْ دونهـا مَعْبرٌ واسـع وأجرٌ عظيم لمن يُؤْجَـر

وهكذا استطاع أعشى همدان أن يقدم لنا فى هذه القصيدة أيضاً صورة نفسية رائعة ، لا تقل فى روعتها عن القصيدة السابقة . وإذا كانت القصيدة الأولى تستمد روعتها من ذلك الانتظام فى خط سير العاطفة ، إذ تسيطر عليها عاطفة الحنين التى تدفع صاحبها أحياناً إلى تذكر أحبابه ، وأحياناً إلى الضيق بما هو فيه ، فان هذه القصيدة تستمد روعتها من اضطراب خط سير العاطفة ، إذ هى مجموعة من العواطف المتباينة ، بعضها يدفع إلى السخط ، وبعضها يدفع إلى الثورة والتمرد ، وبعضها يدفع إلى الحزن ، وبعضها يدفع إلى الاستسلام ، وبعضها يدفع إلى السخرية ، ولكنها كلها صادقة لا كذب

فيها ، ومن هنا جاءت القصيدة صورة نفسية صادقة لما كان يدور فى نفس الشاعر من عواطف لا يعرف لها حدوداً ، ولا يستطيع لها ضبطاً ، ولا يملك لها تنظيماً .

أرأيت كيف تطور شعر الفتوح من صورته العسكرية الجافة الجامدة بما كان يسيطر عليها من واقعية ، وسرعة ، وحرص على التفاصيل ، وذكر لأسماء الأماكن والأشخاص فى أسلوب تقريرى ، إلى هذه الصورة الفنية الرقيقة المرنة التى يشيع فيها الخيال ، والعاطفة ، وحديث النفس ، وتصوير كل ما يدور فيها من مشاعر وانفعالات؟ وكيف أصبح ذكر الأماكن والأشخاص عملاً فنياً خالصاً على جانب كبير من الأصالة الفنية ؟ وكيف تحول النسيج العسكرى الخشن الذى يحجب ما وراءه من مشاعر وانفعالات ويخفى خلفه صورة النفس بما فيها من خلجات ، ويلف كل ما يدور فى نفس الشاعر فى غلظة وجفوة حتى يواريه ، إلى هذا النسيج الفنى الرقيق الناعم الذى يبين عن كل ما وراءه ، ويظهر فى نعومة ورقة كل ما يدور فى أعماق النفس السحيقة ، ويكشف عما يختلج فيها من عواطف ومشاعر ؟ وكيف تطور « البلاغ الحربى » أو « التقرير العسكرى » بمجاله الضيق المحدود ، إلى قصيدة فنية تتسع طاقتها لكل ما يريد أن يعبر عنه الشاعر من معان متعددة مختلفة ، ولكنها تلتقى كلها فى أنها صادرة عن تجربة نفسية واحدة ، هى هذه الفتوح وما كان يمر بالشاعر فيها ؟ وكيف كان هذا التطور يأخذ طريقه فى شعر الفتوح ، كلما أخذت حركة الفتوح فى الهدوء والاستقرار ، مما كان يتيح للعبقريات الفنية التى كان الجهاد يشغلها عن الفن فرصة التفتح والنضج والتفرغ للعمل الفنى بمعناه الدقيق ؟

والملاحظة الفنية التى نريد أن نسجلها فى ختام هذا الحديث عن « شعر الفتوح » هى أن القصيد بينما كان يمضى فى طريقه الفنى طوال عصر الفتوح مسجلاً ذلك التطور الموضوعى والفنى الذى لاحظناه ، ظل الرجز — على الرغم من كثرته وانتشاره — محتفظاً بصورته القديمة سواء من الناحية الشكلية أو الموضوعية أو الفنية ، فقد ظل كما كان فى العصر الجاهلى شطوراً قليلة العدد ، قليلة الحظ من الصنعة الفنية ، تعبر عن الموقف تعبيراً سريعاً

متعجلاً دون أن تصل إلى مستوى القصيدة ، وتدور حول تلك الموضوعات المألوفة فى الرجز الجاهلي من افتخار بالبطولة ، أو تهديد للعدو ، أو استلهام لحواء فى المواقف الضيقة والمواطن الحرجة . ولسنا ننكر ظهور بعض الصور الجديدة فيه كالتغنى بالدين الجديد ، والحديث عن الأمل فى الجنة التى وعد الله بها المجاهدين فى سبيله ، ولكن هذه الصور الجديدة لم تكن من الكثرة والذيوع والاستقرار بحيث تأخذ شكل ظاهرة فنية . والظاهر أن السبب فى هذا يرجع إلى أن الرجز كان غناء « عربياً » يجرى على ألسنة المقاتلين فى أثناء القتال حيث تتمثل فى نفوسهم صورة البطولة العربية التى انطلقت من جزيرتها لتحطم تلك الأسطورة التى ظلت مسيطرة على العالم القديم حتى ظهر الإسلام، أسطورة البطولة الفارسيةوالشجاعة الرومانية،فلم يجدوا ما يعبرون به عن هذه الصورة سوى ذلك الغناء القديم الذى طالما تغنى به أبطالهم القدماء فى أيامهم التى كانت ماتزال ماثلة فى أذهانهم لقربهم زمنياً منها ، دون أن يفكروا فى تطويره نظراً لأنه يجرى على ألسنتهم فى أثناء القتال حيث لا تكون لديهم فرصة للتفكير فى الفن الخالص . أما القصيد فكان غناء « إسلامياً » يجرى على ألسنة المقاتلين بعد الفراغ من القتال حين تهدأ النزعة العربية فى نفوسهم ليحل محلها التفكير فى هذه الفتوح التى فتح الله بها عليهم أقطار الأرض ، وفى هذا الدين الجديد الذى أخرجهم من عزلتهم إلى تلك الآفاق الواسعة الجديدة ، فكان طبيعياً أن يدفعهم هذا إلى أفكار جديدة وصورجديدة هى تلك التى سجلوها فى قصائدهم، وسجلوا بها هذا التطور الذى تحدثنا عنه .

(٢)

الشعر فى عصر الفتن :

رأينا أن الكوفة غرقت فى فتنة عثمان إلى أذنيها ، وأنها كانت أحد المراجل التى تغلى بالسخط عليه وعلى سياسته ، وأن عليًّا — عندما اضطربت من حوله الأمور فى الحجاز بعد مقتل عثمان — اتخذ منها مستقراً له ، وحاضرة لخلافته ، ومركزاً لقيادة جيشه ضد المناوئين له(١) .

وقد مضى الشعر — رجزه وقصيده — مع هذه الفتن السريعة المتلاحقة يصورها ويعبر عنها ويسجل أحداثها فى صورة سريعة متعجلة أيضاً ، فقد كانت أحداث هذه الفترة تتوالى فى تلاحق سريع متصل ، وكانت عجلتها تدور فى سرعة خاطفة ، والشعراء من خلفها يعدون حتى لاتفوتهم ، كأنما كانت الحياة فى هذه الفترة سباقاً بينهم وبين الزمن . لقد قتل عثمان فى فتنة هوجاء ، ثم توالت الفتن فى سلسلة متصلة الحلقات يأخذ بعضها برقاب بعض ، لا تكاد تهدأ حتى تشتعل ، والمسلمون فى اضطراب سياسى عنيف ، بل فى حرب أهلية تملأ عليهم كل وقتهم ، والشعراء فى شغل بهذا الصراع يشاركون فيه بأسنتهم وألسنتهم ، ولكن أحداثه المتلاحقة السريعة لا تكاد تترك لهم فرصة يتفرغون فيها لفنهم تفرغاً كاملاً دقيقاً . ومن هنا كثر شعر هذه الفترة ، وانتشرت فيه الأرجاز والمقطوعات التى لا تحتاج إلى فراغ وتفرغ ، وقلت القصائد الطويلة التى تحتاج إلى شىء كثير من الأناة والتمهل والاستقرار ، ولم تتح الفرصة لظهور عبقريات فنية خالدة فى سجل الشعر العربى . وذلك لأن المسرح كان مزدحماً بأصحاب السياسة وأرباب الحرب ، فلم يجد أصحاب الفن مكاناً لهم ، ولأن « فترات الاستراحة » بين الفصول كانت قصيرة لا تكاد تتيح لأصحاب الفن فرصة لإنتاج فنى رائع ممتاز . ولهذا

---

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٥١ ، ٥٢ .

نلاحظ أن الذين قاموا بدورهم الفنى على هذا المسرح كانوا من الشعراء المغمورين أو المجهولين ، ولم يكونوا من أولئك « المحترفين » الذين يملأ الفن عليهم كل حياتهم ، ويتفرغون له كل وقتهم .

وقد مرت هذه الفترة فى حياة أهل الكوفة كما يمر الحلم المزعج ، ولم يكادوا يصحون منه حتى وجدوا أن الدنيا من حولهم قد انقلبت ، وأن زمام الأمور قد انتقل من أيديهم إلى أيدى أعدائهم ، وأن صراعهم الدامى المرير قد أصبح هشيماً تذروه الرياح ، وأن تلك الفترة بما فيها من أحداث جسام قد طوتها الأيام فى تتابعها السريع المتلاحق فلم تكن أمام شعرائهم — والأحداث تتلاحق هذا التلاحق السريع ضدهم ، وحكم السيف مسلط على رقابهم — الفرصة المتاحة ليستغلوا هذه الأحداث وما تثيره فى نفوسهم من ذكريات استغلالاً فنياً جديراً بالخلود . ومن يدرى ؟ فلعل أهل الكوفة لو قد كسبوا الجولة الأخيرة فى هذا الصراع لوجدوا فى ذكرياته الكثيرة الحافلة مادة فنية خصبة ، ولاتخذوا منها موضوعاً لإنتاج فنى رائع ، أما وقد انقلب التيار ضدهم ، وأمست سفينتهم حطاماً تتقاذفه الأمواج العاتية الغاضبة ، وصار شغلهم الشاغل إنقاذ ما يمكن إنقاذه من هذا الحطام ، بل إنقاذ أنفسهم أولا وقبل كل شىء ، والإبقاء على ذلك الخيط الواهى الذى يربطهم بالحياة والذى يوشك أن ينقطع ، فمن الطبيعى أن يشغلهم هذا كله عن التفرغ للفن ، بل حتى عن التفكير فيه . ولهذا لا نكاد نجد فى الفترة التى أعقبت هذه الأحداث ، والتى طويت فيها الجراح على ما ينز منها من دم وصديد ، ما يشعرنا بأن أهل الكوفة قد التفتوا إلى ماضيهم ليستغلوا ذكرياته ، وإنما لم يتح لهم ذلك إلا بعد فترة غير قصيرة عندما استردوا أنفسهم وثابت إليهم أفئدتهم ، وبدءوا يشعرون بأنهم ليسوا عاجزين تماماً عن معارضة الحكومة الأموية ، والوقوف فى وجهها ، وذلك فى عصر الثورات .

وقد قلنا إن شعر هذه الفترة كان كثيراً ، والواقع أن المصادر التى تؤرخ لها حافلة بمجموعة ضخمة من هذا الشعر(1) . فى كل مناسبة

---

(1) انظر الطبرى : المجموعة الأولى القسم السادس ، والمسعودى : مروج الذهب الجزء الثانى ، ونصر بن مزاحم : وقعة صفين ، وابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة .

سياسية أوحربية ارتفعت أصوات الشعراء بالرجز حيناً والقصيد حيناً آخر : فى فتنة عثمان ، وفى حصار الثوار له ، وفى القتال الذى دار حول داره ، وفى مبايعة على بالمدينة ، ثم فى خروجه إلى العراق ، وفى يوم الجمل ، وفى أيام صفين المتعددة المريرة ، وفى قتال الخوارج بالنهروان ، ثم فى مصرع على بعد ذلك . والشعراء فى كل هذه المناسبات يصورون أحداث الفتنة والقتال ، ويتحدثون عن بطولتهم وشجاعتهم ،ويفتخرون بدفاعهم عن على ، واستماتتهم فى القتال معه ، ويمدحونه حيناً ، ويمدحون قواده حيناً آخر ، ويهجون أصحاب الجمل ، ويعتبون على عائشة خروجها للقتال وما ترتب على ذلك من إفناء المسلمين بعضهم بعضاً ، ويهجون معاوية وأصحابه ، ويتوعدونهم بالموت والهلاك ، ويدافعون عن حق على فى الخلافة ، ويتهمون معاوية باغتصابها ظلماً وعدواناً ، ويهاجمون الخوارج ويناقشونهم ، وعلىّ فى أثناء ذلك كله يمدح أبطاله حيناً ، ويثنى على القبائل الخارجة معه المستميتة فى الدفاع عنه حيناً آخر . وفى كل يوم من أيام القتال ، وفى كل موقف من مواقفه يشارك الشعراء بألسنتهم كما يشاركون بأيديهم : حول الجمل ، وفى الخروج إلى صفين ، وفى القتال الذى دار حول الماء هناك ، ثم فى أيام صفين الرهيبة ، ثم فى قتال النهروان ، كأنما أصبح الشعر سلاحا من أسلحة القتال يعتمد عليه المقاتلون كما يعتمدون على سيوفهم ورماحهم وسهامهم . وفى أعقاب كل يوم من أيام القتال يقف الشعراء يرثون شهداءهم ، ويستلهمونهم الحماسة والتضحية ، ويحثون علياً على استئناف القتال ، ويحرضونه على المسير إلى أعدائه ، ويجددون العهد له بنصرته وتأييده ، كما يتحدثون عن مصارع أعدائهم ، ويفتخرون بأنهم أوردوهم موارد الموت والهلاك فى سبيل علىّ صاحب الحق الشرعى فى الخلافة .

وأغلب الظن أن مجموعة غير قليلة من هذا الشعر لم تنظم فى هذه الفترة ، وإنما هى منتحلة وموضوعة فى عصور متأخرة ، وبخاصة تلك المجموعة من القصائد والأرجاز المنسوبة لعلىّ فى مدح القبائل التى أعانته على القتال ، والثناء على بعض أبطالها ، فهى مجموعة لاشك فى أن العصبيات القبلية لعبت دوراً كبيراً فى وضع أكثرها ، وسنعرض لذلك فى الفصل التالى عند

حديثنا عن الشعر والعصبيات . وكذلك تلك المجموعة من القصائد والأرجاز التي نظمت في مدح عليّ وتقديسه وإظهار الإعجاب ببطولته الخارقة للعادة ، وشجاعته المنقطعة النظير ، وقوته التي لم ير الناس مثلها ، فهذه المجموعة لاشك أيضا في أنها من وضع الشيعة في عصور متأخرة ، وذلك لأن أسلوب المدح في هذا العصر المتقدم لم يكن يجري على هذا النحو من المبالغة ، وإنما هذا النحو من أساليب الشيعة المتأخرين في مدح أئمتهم وإضفاء هالات من التقديس حولهم .

ومن الطبيعي أن تكون المصادر الشيعية هي المصادر الخصبة لهذه المجموعة من الشعر المنتحل الموضوع . ولعل كتاب نصر بن مزاحم عن «وقعة صفين» أخصب هذه المصادر التي تضم بين دفتيها مجموعة ضخمة من هذا الشعر. وإن الناظر في هذا الكتاب لتروعه تلك الكثرة البالغة من الشعر الذي قيل في هذه الوقعة ، حتى ليخيل إليه أن المقاتلين قد طووا أسلحتهم وبسطوا ألسنتهم ، كأنما تحولت المعركة من صراع حربي إلى صراع قولي . ونحن لا ننكر أن الشعر كان كثيراً في أيام صفين المتعددة الطويلة ، ولكننا ننكر أن يكون كل هذا الشعر صحيحاً . فليس من شك في أن كثيراً من هذا الشعر قد دخله الوضع والانتحال ، وأنه لم ينظم في هذه الفترة من تاريخ الكوفة . ومن المعروف أن ابن مزاحم شيعي غال في تشيعه ، وأنه كوفي النشأة (١) ، وهذان العاملان يجعلاننا ننظر إلى ما يرويه في كتابه في شيء كثير من الحذر ، بل من الشك .

والظاهرة الفنية التي تلفت النظر في شعر هذه الفترة كثرة « النقائض » وانتشارها ، وبخاصة في أثناء القتال الطويل الذي دار بين عليّ ومعاوية في صفين . فالمقاتل من جند عليّ يخرج للقتال وهو يرتجز مفتخراً ببطولته ، معتزاً بدفاعه عن عليّ ، فيبرز له مقاتل من جند معاوية مرتجزاً من القافية نفسها مفتخراً أيضا ببطولته، معتزاً بدفاعه عن معاوية وخروجه معه للثأر لعثمان . والمقاتلون من كلا المعسكرين قبل الوقائع وبعدها يتبادلون القصائد ؛

---

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٢٨٢/١٣ ، ٢٨٣ ، وياقوت : معجم الأدباء ٧ / ٢١٠ .

وينقض بعضهم على بعض ما يدعيه .وكثرة النقائض وانتشارها بين المقاتلين فى هذه الفترة ظاهرة طبيعية لاغرابة فيها . وهى لاترجع فقط إلى ماكان من إثارة للعصبية الهاشمية والأموية ، كما يذهب أستاذنا أحمد الشايب[1] ، ولكنها ترجع أيضاً إلى طبيعة الموقف الحربى فى هذه الفترة ، فقد كان ميدان القتال ميداناً عربياً خالصاً يخوض غماره فى كلا معسكريه مقاتلون من العرب ، ومجالا للمنافسة حول إظهار البطولة العربية فى كلا جانبيها : الشجاعة والفصاحة ، فلم يكن الصراع بينهم صراعاً بالسنان فحسب ، وإنما كان صراعاً بالسنان واللسان معاً ، فمضوا يتقاذفون بالقصائد والأرجاز كما يتقاذفون بالسهام . وفى كل موقف من مواقف القتال ، وفى كل مسرح من مسارحه الخلفية تدوى فى الأسماع نقائض المتقاتلين من أصحاب الرجز وأصحاب القصيد ، كما يدوى أزيز سهامهم ، وصليل سيوفهم ، وقعقعة دروعهم ورماحهم .

وموقفنا من هذه النقائض يختلف عن موقفنا السابق من تلك المجموعة من الشعر التى تنسب لعلى ، وتلك المجموعة التى تروى فى مدح على ، وذلك لأن دوافع الوضع والانتحال هنا غير قوية ولا متوافرة . فكما يروى الرواة نقائض أصحاب علىّ يروون أيضاً نقائض أصحاب معاوية ، والمعانى فى كلتا المجموعتين معان مألوفة عادية لامبالغة فيها ولا أثر للعصبيات القبلية .كما أن طبيعة المناقضة تقضى على من يضع شعراً على أصحاب علىّ أن يضع شعراً على أصحاب معاوية . ولا يصح القول بأن شعر أصحاب علىّ من وضع الرواة المتشيعين له رداً منهم على شعر أصحاب معاوية ، لأن الأقرب إلى العقل هنا أن يسقط هؤلاء الرواة شعر أصحاب معاوية بما فيه من هجاء لعلىّ لا أن يضعوا شعراً للرد عليه . ثم لماذا نفترض أن أصحاب معاوية أقدر على الشعر من أصحاب على ، مادام الكل عرباً يتنافسون فى الشجاعة والفصاحة ؟ وإذن فانتشار النقائض وكثرتها فى هذه الوقائع ليست غريبة ولا منكرة ، وإنما هى كما قلنا ظاهرة طبيعية أوجدتها طبيعة القتال نفسه . ومن هنا نجد

(١) تاريخ النقائض فى الشعر العربى /١٢٤ وما بعدها .

أنفسنا أميل إلى تقبل كثير مما يرويه ابن مزاحم من هذه النقائض[1] .

ولعل أشهر نقيضتين استمعت إليهما هذه الفترة ، واتجهت إليهما أنظار الباحثين فى موضوع النقائض[2] ، هما النقيضتان اللتان دارتا بين كعب بن جُعَيْل شاعر معاوية والنجاشي الحارثى شاعر علىّ[3] . فقد قال كعب قصيدته :

أرى الشامَ تكرهُ ملكَ العراق ... وأهلُ العراق له كارهونا

فأمر علىّ شاعره أن يرد عليه فقال :

دَعَنَّ معاوىَ ما لن يكونا ... فقد حَقَّقَ الله ما تحذرونا

أتاكم علىٌّ بأهل العراق ... وأهل الحجاز ، فما تصنعونا ؟

يرون الطّعان خلالَ العَجَاج ... وضربَ القوانس فى النّقْعِ دينَا

هُمُ هزموا الجَمْعَ ، جمعَ الزبير ... وطلحةَ والمعشرِ الناكثينا

فإن يكره القوم ملك العراق ... فقدْماً رضينا الذى تكرهونا

فقولوا لكعبٍ أخى وائل ... ومَنْ جَعَلَ الغثّ يوماً سمينا

جعلتم عليّا وأشياعه ... نظيرَ ابن هندٍ ، أما تستحونا ؟

فالنجاشي هنا ينقض على كعب قصيدته ، فإذا كانت الشام تكره ملك العراق — كما يقول كعب — فإن العراق — كما يقول النجاشي — يرضى بما يكرهون ، بل إن الحجاز أيضاً يرضى به . وإذا كان كعب يجعل معاوية نظير علىّ ، فإن هذا فى رأى النجاشي تبجح وعدم استحياء ، فما يستوى على ومعاوية إلا عند قوم يقلبون الحقائق ولا يستحون من أن يجعلوا الغث والسمين يستويان . والنجاشي يقدم لهذا الرد بنصيحة يوجهها إلى معاوية

(١) انظر وقعة صفين/ ١٥٣ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٨ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٧ — ٤١٩ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ .

(٢) أحمد الشايب : تاريخ النقائض فى الشعر العربى / ١٢٥ .

(٣) انظرهما فى الدينورى : الأخبار الطوال / ١٧٠ — ١٧١ ، وابن مزاحم : وقعة صفين / ٦٥ — ٦٦ .

بأن يتخلى عن آماله التى لن تتحقق ، فقد خرج على بأهل العراق وأهل الحجاز ، وهم محاربون شجعان يرون الحرب ديناً لهم ، وسوف تلحق الهزيمة بمعاوية وأنصاره كما لحقت من قبل بأصحاب الجمل .

وعلى الرغم من شهرة هذه النقيضة نلاحظ عليها ضعف الانفعال النفسى مما ترتب عليه قلة حظها من الأصالة الفنية . ومن الواضح أن النجاشى كان كل حرصه على أن ينقض على كعب أبياته ، فوضعها أمامه ومضى يرد عليها رداً هادئاً ليناً ، دون أن يشعر بالدنيا الصاخبة الثائرة من حوله ، ولا بتلك الدماء التى سالت ، والرؤوس التى أطيح بها ، ولا بتلك التى توشك أن تَسيل أو يُطاح بها . ولكن من الحق أن نقرر أن المناقضة لا ذنب لها هنا ، فليس معنى المناقضة أن يضعف انفعال الشاعر أو أن ينحدر إلى هذا المستوى البارد . وكان من الممكن أن يتخذ النجاشى من قصيدة كعب موضوعاً للسخرية من معاوية وأشياعه ، أو يتخذ من الجو المحيط به مجالا لإظهار انفعال السخط والحقد على أولئك الأمويين الذين خرجوا على الخليفة الشرعى ، وكانوا سبباً فى هذه الفرقة المريرة فى الجماعة الإسلامية ، وفى دماء المسلمين التى أسالوها على مذبح مطامعهم الشخصية ، أو يتخذ من ذكرى انتصار علىّ على أصحاب الجمل فرصة للتهديد والوعيد . أما هذا النقاش التافه حول على ومعاوية ، وهذا الانفعال الضعيف ، وهذا السخط البارد الذى ينزل إلى مستوى العتاب والذى يصوره فى أبياته الثلاثة الأخيرة ، فإنها كلها لاتتفق مع طبيعة الموقف العنيف الذى كان فيه المسلمون فى ذلك الوقت ، ولا تعبر عن وقع هذا الموقف على نفوسهم الثائرة الموتورة التى ترى فى هذا الصراع مسألة حياة أو موت ، أو — على أقل تقدير — مسألة ذل دائم أو كرامة دائمة . ولعل مما يؤيد هذا ما يذكره ابن أبى الحديد — مع أنه شيعى — تعليقاً على هذه القصيدة : « أبيات كعب ابن جُعيل خيرٌ من هذه الأبيات ، وأخبث مقصداً ، وأدهى وأحسن[1] » والظاهر أن النجاشى لم يكن مخلصاً كل الإخلاص لمذهبه السياسى ، فهو

---

(١) شرح نهج البلاغة ٢٥٢/١ .

– كما يبدو من أخباره[1] – شاعر لم يدخل الإخلاص لعليّ فى قلبه . ويذكر الرواة أنه لما غضب منه حين حده على شرب الخمر فى رمضان ، لحق بمعاوية ، ثم هجا عليا[2] كما هجا أهل الكوفة جميعاًهجاء مقذعاً فاحشاً[3] .

والظاهرة الفنية الثانية التى نلاحظها على شعر هذه الفترة انتشار الرجز وكثرته ، فالناظر فى شعر هذه الفترة يلاحظ أن الرجز كان هو اللون الشائع من الشعر فى هذه الفتن والحروب ، ففى كل مناسبة من المناسبات السياسية ، وفى كل يوم من أيام القتال ، تلاحظ أن صوت الرجز كان عالياً مدوياً . وأظن أننا لسنا فى حاجة إلى أن نعيد ما قلناه فى تعليل انتشار الرجز فى عصر الفتوح ، فإن تلك الأسباب هى نفسها الأسباب التى جعلت الرجز ينتشر فى هذه الفتن والحروب ، إذ أن الظروف الفنية التى وجد فيها الشعراء فى الفتوح الأولى هى نفسها الظروف التى وجد فيها الشعراء فى هذه الفتن والحروب ، وإن كنا نستطيع أن نضيف عاملاً جديدا ،وهو أن القتال فى هذه الفترة كان قتالاً بين القبائل العربية بعضها وبعض ، لا قتالاً بينها وبين جيوش أجنبية ، مما جعل القتال يتمثل فى نفوس المقاتلين صورة من أيامهم القديمة فى الجاهلية حيث كان الرجز اللون السائد من الشعر فيها .

ولكن الشىء الجدير بالملاحظة هو أن الرجز فى هذه الفترة سجل تطوراً موضوعياً وفنياً نحو « الإسلامية » ، فلم يعد حديثاً عن البطولة ، أو تهديداً للعدو ، أو استلهاماً لحواء الخالدة فحسب ، كما كان فى العصر الجاهلى أو فى عصر الفتوح ، ولكنه أصبح – إلى جانب ذلك – حديثاً عن السياسة الإسلامية التى يتقاتل المسلمون من أجلها . ومن هنا أخذت موضوعاته تتغير وتدب فيها مظاهر الحياة الإسلامية ، كما أخذت معانيه تظهر فيها أفكار إسلامية جديدة ، وأخذ أسلوبه يتطور من صورته الشعبية الجاهلية إلى صورة شعبية إسلامية . وربما كان السبب فى ذلك يرجع إلى عاملين :

---

(١) انظر ترجمته فى ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ١٨٧ – ١٩٠ .

(٢) انظر ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة ١/٣٦٦ – ٣٦٧ .

(٣) انظر ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ١٨٨ .

الأول أن الموضوع الأساسى الذى كان يدور حوله هذا الصراع المرير بين المسلمين ، وهو الخلافة ، موضوع إسلامى خالص ، فمن الطبيعى أن تكون المعانى والأفكار التى يعبر عنها الشعراء فى أثناء هذه الفترة إسلامية خالصة لأنها متفرعة عن هذا الموضوع الأساسى .

والآخر أن هذا الصراع خاض غماره جماعةٌ من كبار الصحابة كعائشة وعلى وعمّار بن ياسر وطلحة والزبير ومعاوية وعمرو بن العاص وغيرهم . وليس من شك فى أن اشتراك هؤلاء الصحابة فى القتال كان يضفى عليه جواً دينياً ، وهو جو كان يعيش فيه المقاتلون جميعا ويتأثرون به ، فمن الطبيعى أن يظهر هذا كله فى شعرهم . ولهذا نلاحظ أن يوم الجمل بالذات هو اليوم الذى اشتدت فيه سيطرة المعانى الدينية على الرجز الذى جرى على ألسنة المقاتلين فيه سواء منهم من قاتل مع علىّ ومن قاتل مع عائشة(١) . ومن الواضح أن السبب فى هذا يرجع إلى اشتراك عائشة فيه ، ويكفى أن تظهر زوج النبى وأم المؤمنين فى الميدان لتصبح العواطف الدينية هى المسيطرة على نفوس المقاتلين جميعاً ، مَنْ قاتل منهم معها ومَنْ قاتل منهم ضدها .

ولكن يجب أن نسجل هذا التطور فى شىء من الحذر ، فقد ظل الرجز — على الرغم من هذا التطور — محتفظاً بصورته الشكلية القديمة : شطوراً قليلة العدد ، قليلة الحظ من الصنعة الفنية ، تعبر عن الموقف تعبيراً سريعا متعجلا ، دون أن ترتفع إلى مستوى القصيدة . والسبب فى هذا يرجع — فى أغلب الظن — إلى أن المقاتلين فى هذه الحرب الأهلية كانوا مايزالون ينظرون إلى الرجز من وجهة النظر القديمة من حيث هو فن شعبى قريب المنال لا يتسامى إلى تلك المنزلة الرسمية التى تنزلها القصيدة ، ولا يستحق تلك العناية الفنية التى يوجهونها إليها .

ولننظر فى هذا الرجز الذى كان يردده عمّار بن ياسر وهو يقاتل

---

(١) انظر أمثلة على هذا فى الطبرى ١/٦/٣١٤٢ ، ٣١٧٦ ، ٣١٨٩ ، ٣١٩٦ ، ٣١٩٧ ، ٣١٩٨ ، ٣١٩٩ ، ٣٢٠٦ ، ٣٢١٢ ، ٣٢١٣ ، ٣٢١٤ ، ٣٢١٥ .

مع عليّ في صفين(١) لنرى فيه صورة لتحول الرجز من ناحيتيه الموضوعية والفنية إلى فن إسلامي جديد:

نحن ضرَبْناكم على تَنْزيله فاليوم نَضْربكم على تأويله
ضرباً يُزيل الهامَ عن مَقيله ويذهل الخليلَ عن خليلـــه
أو يَرْجعَ الحقُّ إلى سبيلهِ

أرأيت كيف خرج الرجز من دائرته القديمة إلى هذه الدائرة الإسلامية الجديدة ؟ إن موضوع هذا الرجز إسلامي جديد ، ومعانيه إسلامية خالصة ، وأسلوبه يستمد ألفاظه من المعجم الإسلامي الجديد . لقد قاتل عمار في حياة النبي مشركي مكة — ومنهم أولئك الأمويون — دفاعاً عن كتاب الله الذي كان ينزل على النبي في ذلك الوقت ، ثم دارت الأيام دورتها فإذا هو يقاتل هؤلاء الأمويين أنفسهم مرة أخرى دفاعاً عن كتاب الله الذي قاتلهم عليه من قبل ، وهو — من أجل ذلك — مؤمن بأنه إنما يقاتل اليوم دفاعاً عن الحق الذي قاتل بالأمس دفاعاً عنه(٢) . هذه هي المعاني التي كانت تملأ نفس عمار وهو يقاتل في صفين ، عبر عنها في هذا الرجز تعبيراً إسلامياً تشيع فيه الألفاظ الإسلامية كالتنزيل والتأويل والحق وسبيل الحق ، ويظهر فيه بوضوح التأثر بأسلوب القرآن في قوله « ويذهل الخليل عن خليله » ، فهو — بلا ريب — صدى لوصف فزع القيامة في قوله تعالى : « يوْم ترونها تَذْهَل كل مرْضعةٍ عما أرضعتْ ، وتضع كل ذاتِ حَمْلٍ حَمْلها ، وتَرَى الناسَ سُكارى ، وما هُمْ بسُكارى ، ولكن عذابَ الله شديد(٣) » ، وفي قوله عز وجل : « يوم يَفر المرء منْ أخيهِ . وأمّه وأبيه . وصاحبتهِ وبنيه . لكل امرئٍ منهم يومئذٍ شأنٌ يُغْنيه(٤) » .

(١) انظر ابن مزاحم : وقعة صفين / ٣٨٦ — ٣٨٧ ، والمسعودي ، مروج الذهب ١٧/٢

(٢) يذكر الرواة أن عماراً حين نظر إلى راية عمرو بن العاص قال : « والله إنها لراية قد قاتلتها ثلاث عركات ، وما هذه بأرشدهن » . ثم قال هذا الرجز (انظر ابن مزاحم : وقعة صفين / ٣٨٦ ، وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٢٧٣/٢) .

(٣) سورة الحج : الآية ٢ .

(٤) سورة عبس : الآيات ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ .

وأغلب الظن أننا نستطيع أن نقول – فى ضوء هذه الملاحظة – إن الرجز سجل فى هذه الفترة تطوراً موضوعياً وفنياً نحو « الإسلامية » ، وإنه خطا الخطوة الأولى من صورته القديمة الجاهلية إلى صورة جديدة إسلامية ، وهى خطوة لم تظهر بوضوح فى رجز الفتوح الأولى ، كما قلنا من قبل . ولكنها – على الرغم من ذلك – لم تقترب به من الناحية الشكلية إلى دائرة القصيدة .

وبينما كان الرجز يخطو هذه الخطوة الأولى فى حذر وعلى استحياء ، كان القصيد يتابع خطواته فى سبيل التطور الموضوعى والفنى نحو « الإسلامية » ، وهو التطور الذى رأينا خطواته الأولى فى عصر الفتوح . لقد أخذت موضوعاته تتطور نحو « الإسلامية » الخالصة ، وتعبر عن هذه السياسة الإسلامية التى كان المسلمون يتقاتلون من أجلها تعبيراً يستمد معانيه وأفكاره من الحياة الإسلامية الجديدة التى كانت قد استقرت تماماً فى نفوس المسلمين ، كما يستمد ألفاظه وعباراته من المعجم الإسلامى الجديد ، بل من المعجم القرآنى نفسه .

ولننظر فى هذه الأبيات التى قالها قاتل محمد بن طلحة فى يوم الجمل(1) والمؤرخون يذكرون أن ابن طلحة كان يقاتل وهو يتلو قوله تعالى « حم » . لا ينصرون(2) :

وأشعثَ قَوَّامٍ بآيات ربه ... قليلِ الأذى فيما ترى العينُ مُسْلِمِ
هتكتُ له بالرمح جَيْبَ قميصه ... فَخَرَّ صريعاً لليدين وللفم
يُذكِّرنى حم والرمحُ شاجرٌ ... فهلّا تلا حم قبلَ التقدم
على غيرِ شىء غيرَ أن ليسَ تابعاً ... علياً ،ومَنْ لا يَتَّبعِ الحقَّ يَنْدَم

(1) يختلف المؤرخون فى هذا القاتل (انظر الطبرى ٣٢٠٨/٦/١) . ولكن الذى أرجحه أنه الأشتر النخعى البطل الكوفى العظيم الذى شهد مع على مشاهده كلها ، وأجد تأييداً لهذا فى حديث السيدة عائشة عن هذه الحادثة الذى يرويه الطبرى فى تاريخه ٣٢٢٧/٦/١ ، ٣٢٢٨ .

(2) الطبرى ٣٢٠٨/٦/١ ، والمسعودى : مروج الذهب ١٠/٢ . وبين المصدرين اختلاف يسير فى ألفاظ الأبيات وترتيبها ، وقد أخذنا برواية الطبرى .

أرأيت كيف اتخذ الشاعر من هذه الحادثة التي تحدث أمثالها فى كل يوم من أيام القتال موضوعاً لهذه الأبيات الرائعة ؟ وكيف استغلها هذا الاستغلال الفنى الممتاز ليرسم صورة إسلامية جديدة فى أفكارها ومعانيها ، وفى ألفاظها وعباراتها ؟ لقد كان الشاعر بارعاً فى اختيار الوضع الذى يلتقط منه صورته ، فسلط أضواءه على الجانب الدينى من شخصية هذا المقاتل ، وعلى الجانب السياسى من المعركة ، ثم كان بارعاً فى عرض نفسه ، أو – بعبارة أخرى – فى عرض ذلك الصراع النفسى الذى يحتدم فى نفس المقاتل حين تضطره ظروف القتال الى قتل أخيه المسلم . لقد وجد الشاعر نفسه أمام مشكلة نفسية عنيفة ، فهذا العدو الذى يضطر لقتاله أخوه فى الدين ، بل هو عابد زاهد ، قوام بآيات ربه ، قليل الأذى ، مسلم صادق الإسلام ، وهو يقاتله وهو يتلو آيات من كتاب الله الكريم ، فنفسه الدينية تأبى عليه قتله ، ولكن نفسه المحاربة تدعوه إلى قتله . ويجد الشاعر أن نفسه قد انقسمت عليه ، وأن عاطفة التدين من ناحية ، وغريزة الدفاع عن النفس من ناحية أخرى ، تتجاذبانه كلٌّ إليها ، والموقف حرج ، والظرف لا يحتمل تردداً . وتتغلب غريزة الدفاع عن النفس فإذا هو يندفع إليه ليهتك برمحه جيب قميصه ، وليتركه بعد ذلك يخر صريعاً لليدين والفم . وكأنما تندم نفسه على ما فعل ، وتبرز عاطفة التدين وجهها له ، فيمضى ليعلل لتصرفه لعل هذا التعليل يعيد الندم إلى مكامنه العميقة فى نفسه ، وتكون براعته حين يلقى تبعة تصرفه على عدوه نفسه ، فهو لم يتل هذه الآيات من القرآن إلا بعد أن اشتجرت الرماح ، ولو أنه تلاها من قبل لعلم أن الله أمره بطاعة ولى الأمر الشرعى . ثم تعود إليه نزعته السياسية التى خرج ليقاتل من أجلها ، وهى تكفى عنده لتبرير تصرفه ، فيعلن أنه لم يقتل هذا المقاتل إلا لأنه خرج على علىٍّ صاحب الحق الشرعى فى الخلافة ، ويختم أبياته بهذا التذييل الذى يصفه علماء البلاغة بأنه يجرى مجرى المثل « ومن لا يتبع الحق يندم » .

ثم أرأيت كيف يعبر الشاعر عن هذه المعانى والأفكار الجديدة تعبيرا فنياً على جانب كبير من الروعة والجمال ؟ إنه يلون أسلوبه بالخبرية حيناً ،

والإنشائية حيناً آخر ، دون أن تكون فى هذا أية محاولة لإقامة الوزن أو تكملة القافية . وهو يعتمد على الفعل الماضى حين يعبر عن قتله لعدوه ، كأنه يضعنا أمام الأمر الواقع الذى نفذ سهمه ولا راد له ، وعلى الفعل المضارع حين يعبر عن المشكلة النفسية التى نواجهه ، كأنه يريد أن يعيدها إلى ذهنه ليجد تعليلاً لتصرفه فيها ، أو كأنه يريد أن يمثلها لنا كأنها حاضرة أمامنا لنشاركه فى موقفه منها . ثم هو يتخير من الألفاظ ما يعبر عن معانيه تعبيراً صادقاً قوياً . أرأيت كيف تعبر صيغة «فَعَّال» فى البيت الأول عن المبالغة التى يريد أن يضفيها على عدوه ؟ وكيف كان استخدامه لهتك وخرّ أقوى دلالة على المعنى وأشد تصويراً له من مزق وسقط مثلاً ؟ وكيف عبر عن اشتباك الرماح بالاشتجار ؟ إنها ليست مشتبكة فحسب ، وإنما هى مشتبكة اشتباكا قوياً ، ومتداخلة بعضها فى بعض ، ومختلطة من هنا ومن هناك بحيث لايستطيع الناظر أن يتبين اتجاهاتها . ثم أرأيت إلى هذه الصورة التى يرسمها لسقوط عدوه بعد طعنته ؟ إنه لم يسقط فحسب ، وإنما «خر صريعاً لليدين وللفم» . لقد كان الموقف عنيفاً ، والقتال محتدماً ، والطعنة نافذة قوية ألقت بالعدو على وجهه ويديه صريعاً يتخبط فى دمه . ثم أرأيت إلى هذه المجموعة من الألفاظ التى يعبر بها الشاعر عن معانيه وأفكاره ؟ إنها مجموعة إسلامية يستمدها من المعجم الإسلامى الجديد ، فالبيت الأول كله إسلامى خالص فى معانيه وألفاظه ، إنه ترديد لما يذكره الإسلام من صفات المؤمنين الصادقين ، والبيت الثالث استغلال فنى رائع لتلك الآية القرآنية التى كان القتيل يرددها قبل مصرعه . إن الشاعر ينقل هذه الآية فى بيته فى مقدرة بارعة تضفى عليه جواً قرآنياً رائعاً .

وكلمة « الحق » فى البيت الأخير من الكلمات العربية التى ترددت فى القرآن الكريم كثيرا حتى أوشكت أن تكون كلمة إسلامية فى مدلولها اللغوى .

أرأيت كيف تابع القصيد في هذه الفترة تطوره الموضوعي والفني نحو « الإسلامية » ؟ إنه يتابع هذا التطور في خطى سريعة ثابتة قوية ليبتعد عن الفنية الجاهلية ويسجل فنية إسلامية جديدة . وهو في هذا التطور يوسع من طاقته الفنية ليعبر عن الدين الجديد والسياسة الجديدة تعبيراً جديداً على حظ كبير من الجدة والطرافة . لقد أخذ يمتص الأفكار الإسلامية الجديدة والأساليب الإسلامية الجديدة ، ليخرجها فناً إسلامياً سائغاً للسامعين ، كما يمتص النحل عُصارة الزهر ليخرجها عسلاً مصفى سائغاً للشاربين .

* * *

على هذا النحو شارك الشعر ، رجزه وقصيده ، في هذه الفتن والحروب الأهلية . والملاحظة التي نريد أن نسجلها في ختام هذا الحديث هي أن شخصية الكوفة الفنية أخذت في الظهور والوضوح في أثناء هذه الفترة ، بعد أن كانت مختلطة المعالم غير متميزة السمات في عصر الفتوح . فالحديث عن الكوفة ، وعن علي ، وعن خصومها وخصومه ، وعن مذهبها السياسي وآرائها في السياسة الإسلامية ، أخذ يتقدم في قوة وثبات ليحتل مكاناً ملحوظاً في شعرها ، بعد أن كان الشعر في الفترة السابقة من تاريخها مشترك المعالم بين الأمصار الإسلامية المختلفة . فالشاعر الكوفي في عصر الفتوح — سواء أكان من أصحاب الرجز أم من أصحاب القصيد — شديد الشبه بشعراء الأمصار الأخرى ، وذلك لأنهم جميعاً يشتركون في عمل واحد ، ويعملون من أجل غاية مشتركة . أما في هذا العصر فالشاعر الكوفي إنما يتحدث عن موضوعات خاصة بمدينته ، ويعبر عن جوانب من حياتها الخاصة لا تشاركها فيها غيرها من الأمصار.

وهكذا عملت هذه الفترة من تاريخ الكوفة على أن تظهر شخصيتها الفنية ، كما عملت من قبل على أن تظهر شخصيتها السياسية .

(٣)

الشعر فى عصر الثورات :

رأينا كيف توالت الأحداث بعد مقتل على ، وكيف أخذ الكوفيون بعد فترة قصيرة من خلافة معاوية يفيقون لأنفسهم ، وتعود إليهم أفئدتهم الضائعة فى تلك الفترة التى اصطلحنا على تسميتها « عصر الثورات(١) » .

وقد شارك الشعر فى هذه الثورات مشاركة قوية ، ووجد فيها مادة خصبة له ، وأتيحت الفرصة فيها لشخصية الكوفة الفنية التى رأينا أنها بدأت فى الظهور والوضوح فى الفترة السابقة ليزداد وضوحها وتميزها واستقرارها ، كما أتيحت الفرصة أيضاً لبعض العبقريات الفنية لتحتل مكانها بين الخالدين من شعراء الأدب العربى . ومن الواضح أن السبب فى هذا يرجع إلى أن الكوفة أصبحت « مدينة » لها ما للمدن من مقومات حضارية واجتماعية ، كما يرجع أيضاً إلى أنها بدأت تلتفت إلى نفسها ، وتتعرف إلى شخصيتها ، وتتخذ لها أسلوباً متميزاً فى الحياة السياسية والاجتماعية والعقلية .

وقد رأينا أن أول ثورة اشتعلت فى الكوفة ضد الحكم الأموى كانت ثورة حُجْر بن عَدىّ (٢) . وعلى الرغم من أن هذه الثورة لم تكن ثورة بالمفهوم الدقيق لكلمة « ثورة » ، إذ أنها — كما رأينا — لم تكن أكثر من احتجاج قام به بعض شيعة علىّ المتحمّسون له من أهل الكوفة ضد أوامر معاوية التى أصدرها لواليه عليها ، فإن الشعر قد وجد فيها مجالاً للتنفيس عما كان يكتمه أصحابه — بل أهل الكوفة فى مجموعهم — فى نفوسهم ، وفرصة مواتية للتعبير عما كان يثور فيها من معانى السخط والحنق والتمرد . ولكن هذه الثورة لم تدم طويلا ، فلم تكد تبدأ حتى انتهت ، ومن هنا كان مجال القول أمام

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٦٠ .
(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٦٤ .

الشعر فيها ضيقاً ، وكانت الفرصة المواتية سريعة قصيرة . وكما شارك الشعر ، قصيده ورجزه ، فى الفتوح الأولى ، ثم فى الحروب الأهلية بعد ذلك ، شارك أيضاً فى هذه الثورة ، واستطاع أن يقدم ألواناً على حظ غير قليل من الأصالة الفنية . فقد مضى الشعر مع هذه الثورة منذ أن بدأت إلى أن انتهت ، يسجل مراحلها القصيرة وأحداثها السريعة ، بقدر ما يتسع أمامه مجال القول وتواتيه الفرصة . لقد مضى الشعراء يحثون الناس فى أول الأمر على الخروج مع حَجْرٍ ، ثم يصورون بعد ذلك القتال السريع الذى دار بين أصحاب حجر وبين شرطة زياد ، ثم يتحدثون عن حجر وأصحابه حين سُيِّر بهم إلى معاوية ، ثم يرثون حُجْراً فى النهاية(١) . ومن الممكن أن نلاحظ أن الرجز كان أداة التعبير فى المراحل الأولى من هذه الثورة ، اعتمد عليه الداعون إلى الخروج ، والخارجون إلى هذه الثورة ، وأن القصيد كان أداة التعبير فى المراحل الأخيرة ، اعتمد عليه الباكون على حُجر حين أسر ، ثم حين قتل بعد ذلك . وليس فى هذا غرابة ، ما دام الرجز — كما قلنا — لحن الحرب والسرعة ، والقصيد لحنَ الفراغ والأناة .

ولنستمع إلى أحد أصحاب حُجْر — قيس بن قَهْدان الكندىّ — وهو يسير فى مجالس كندة مرتجزاً يحث قومه على تأييد حجر(٢) ، ولننظر بعد ذلك إلى أى حد استطاع أن يعبر عما فى نفسه ، وأن يصور الموقف التصوير الفنى الذى يتطلبه :

يا قوم حُجْرٍ دافعوا وصاولوا ... وعن أخيكم ساعةً فقاتلوا
لا يُلْفَيَنْ منكم لحُجرٍ خاذلُ ... أليس فيكم رامحٌ ونابلُ ؟
وفارسٌ مُسْتَلْئِمٌ وراجلُ ؟ ... وضاربٌ بالسيف لا يُزَايلُ ؟

أرأيت إلى هذا الكندى كيف يضرب على الوتر الحساس الذى يعرف

---

(١) انظر نماذج هذا كله فى الطبرى ٢/١/١١٩ — ١٢١ ، ١٤٦ — ١٥٥ وفى ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٥٣ ، ١٥٤ ، وفى المسعودى : مروج الذهب ٢/٤٢ ، وفى الدينورى : الأخبار الطوال / ٢٣٧ .

(٢) الطبرى ٢/١/١٢١ .

أنه خير وسيلة للتأثير المباشر فى نفوس كندة ؟ إنه نضرب على وتر العصبية القبَلية ، ويتحدث إليهم كما يتحدث ابن القبيلة إلى قبيلته ، وكله أمل فى أن تنصره ظالماً أومظلوماً . وهو لهذا يخاطبهم فى مستهل حديثه بقوله : « ياقوم حُجْر » لأنه حريص منذ البداية على أن يثير فيهم الشعور بالقبيلة والإحساس بالعصبية . ثم يحاول أن يضعهم فى داخل المشكلة أو ــ بتعبير آخر ــ يجعلهم أصحاب المشكلة ، فيذكرهم بصلة القربى ، بل صلة الأخوة التى تربط بينهم وبين حجر . فيذكرهم بأنه أخوهم ، وهو لا يطلب منهم إلا أن يصبروا معه ساعة حتى يأذن الله بالنصر . وهو يكرر اسم « حُجْر » أكثر من مرة كأنما يتخذ منه وسيلة للتأثير فيهم ، وتذكيرهم به كلما فكروا فى نسيانه ، ثم يحذرهم من خذلانه ، بل يؤكد لهم هذا التحذير ، معتمداً فى ذلك على تلك « النون » التى يسمّيها النحويون « نون التوكيد » والتى نراها هنا ناقوساً يدق منذراً بالخطر ، وهو لا يكتفى بهذا التوكيد ، بل يقدم المُتَعَلِّق على المُتَعَلَّق به ــ كما يقول النحويون أيضاً ــ فيقدم الجار والمجرور « منكم » على نائب الفاعل « خاذل » لأن أهم شئ عنده هو ألا يُلْقَى منهم ــ منهم بالذات ــ خاذل له ، حتى إذا ما انتهى من الضرب على هذا الوتر الحساس ، انتقل إلى وتر آخر ، مُغَيِّراً من النغمة التى يضربها ، فإذا هو ينتقل من الأسلوب الخبرى إلى الأسلوب الإنشائى ، معتمداً على الاستفهام الذى خرج به عن معناه ــ كما يقول أصحاب البلاغة ــ إلى لون من التقرير الصارم الذى لا يقبل مناقشة ، ولا يحتمل تكذيباً ولا انكاراً ، فيذكر لهم أنهم على استعداد للقتال ، ففيهم الطاعنون بالرماح ، والرامون بالسهام ، والضاربون بالسيوف ، وفيهم الفرسان ، وفيهم الرجالة ، فهو يعرض عليهم عُدَدَهم الحربية دون أن يترك لهم مجالاً لمناقشته أو تكذيبه ، كأنه يقول لهم : أليست هذه عددكم ؟ فلماذا لا تقاتلون ؟ أرأيت كيف استطاع الرجز أن يصور كل هذه المعانى والانفعالات فى هذه الشطور القليلة ، وأن يعبر عنها هذا التعبير الفنى القوى الذى يدل على الحماس الذى كان يملأ عليه نفسه ، وعلى أن التجربة التى عبر عنها كانت تجربة نفسية صادقة ؟

هذه صورة من الرجز الذى استمعت إليه الكوفة فى أثناء هذه الثورة ،

وهى صورة – على صغرها – غنية بالألوان الفنية القوية .

وكذلك كان الشأن فى القصيد . لقد بدأ القصيد يستعيد مجده القديم ، ويسترد ألوانه الزاهية التى غَشّاها غبار الوقائع ، وحَجَبتها ظلمات الفتن ، أخذ الشعراء يشدون أوتارهم التى طال تراخيها ، ويَجْلُون الصدأ الذى تراكم على آلاتهم النحاسية بعد ما طال إهمالهم لها فى أثناء الفترتين السابقتين ، وأخذت العبقريات الفنية التى شغلتها الحروب عن التفرغ للفن فى الظهور والتفتح(١) .

ونستطيع أن نسجل هنا ملاحظتين :

الأولى أن المرأة الشاعرة أخذت تلعب دورها على مسرح الكوفة الفنىّ . ففى أثناء هذه الثورة نجد شاعرة كوفية(٢) تودّع حُجْراً حين سيرَ به إلى معاوية بهذا النغم الحزين :

تَرَفّعْ أيها القمر المنير ترفّع هل ترى حُجْراً يسيرُ
يسير إلى معاويةِ بنَ حرب ليقتله كما زعم الخبير
تَجَبّرت الجبابرُ بعد حجر وطاب لها الخورنقُ والسدير
وأصبحت البلاد له مُحُولا كأنْ لم يُحْيها يوماً مطيرُ
ألا يا حُجْر ، حُجْرَ بنى عدىّ تلقتك السلامةُ والسرور
أخاف عليك ما أرْدَى عَدِيّاً وشيخاً فى دمشقَ له زئير
فإنْ تَهْلَكْ فكل عميدِ قومٍ إلى هُلْكٍ من الدنيا يصير(٣)

(١) من المهم أن نلاحظ أن أعشى همدان الذى رأيناه ينهض بشعر الفتوح نهضة ممتازة لم يكن قد ظهر بعد .

(٢) هى فى بعض المصادر هند الأنصارية بنت زيد بن مخرمة (الطبرى ٢/١/١٤٦) ، أو ابن مخربة (ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/١٥٣) . وهى فى مصادر أخرى ابنة حجر (المسعودى : مروج الذهب ٢/٤٢) ، أو أمه (الدينورى : الأخبار الطوال / ٢٣٧) . وهى فى مصادر غيرها امرأة مجهولة من كندة (الأغانى ١٦ / ١١ – بولاق) .

(٣) آثرنا رواية ابن سعد (٦/١٥٣ ، ١٥٤) لأنها كما يبدو لنا أضبط الروايات وأدقها ، إذ يبدو أن بعض المصادر الأخرى قد أضافت إلى القصيدة بعض أبيات قيلت بعد مقتل حجر ، مع أنها صريحة فى أن القصيدة قيلت قبل مقتله كما فى الطبرى (٢/١/١٤٦ – البيت الثامن) والمسعودى (٢/٤٢ البيت السابع) كما أن بعض المصادر الأخرى يكثر فيها الاضطراب والتحريف كالمسعودى (البيت الرابع) ، وأما الدينورى فلم يرو منها سوى ثلاثة أبيات .

والقصيدة – كما هو واضح – صورة من الشعر النسائى ، تشيع فيها روح المرأة ، ورقة مشاعرها ، وضعف أعصابها ، كما يشيع فيها معجم المرأة اللغوىّ وأساليبها فى التعبير . فالعاطفة التى تسيطر على هذه الشاعرة هى عاطفة الخوف والإشفاق ، وهى عاطفة من العواطف الأساسية التى تسيطر على نفس المرأة . وهذه العاطفة لم تدفعها إلى الثورة أو التمرد أو التفكير فى الانتقام ، وإنما دفعتها إلى الاستسلام ، فهى خائفة على حجر ، وهى مشفقة عليه ، ولكنها فى النهاية مستسلمة ، وكل ما استطاعت أن تصل إليه هو الاستسلام لما تأتى به الأقدار . ثم ماذا ؟ إنها تتحدث إلى القمر ، وتبثه شكاتها الحزينة ، وحسرتها المريرة ، بل عجزها وضعفها ، فى حديث نسائى ، بل نجوى نسائية تشيع فيها روح المرأة الرقيقة وعواطفها الناعمة . ثم أرأيت إلى هذا الدعاء فى البيت الخامس « تلقتك السلامة والسرور » ؟ إنه دعاء نسائى فيه نعومة المرأة ولينها ، إنه تعبير من تلك التعبيرات النسائية المألوفة التى لا نسمعها من آبائنا ، وإنما نسمعها من أمهاتنا وزوجاتنا . ولكن القصيدة – مع ذلك ، وعلى الرغم من أنها حديث نسائى جميل – لا تصل إلى ذلك المستوى الرفيع الذى نراه عند شاعرة كالخنساء مثلا أو ليلى الأخيْليّة اللتين وصل الشعر النسائى عندهما إلى أرفع أساليبه الفنية ، وأقواها تعبيراً عن الشخصية النسائية .

والملاحظة الأخرى هى أن الشعر فى هذه الثورة اتسعت طاقاته الفنية للتعبير عن كل ما يدور فى نفس الشاعر من معان مختلفة ، وما يجيش فى أعماقه من مشاعر متعددة ، بل اتسعت للماضى وذكرياته تستمد منه ومنها مادة فنية خصبة . ولعلنا لا نكون قد نسينا أننا قلنا منذ حين إن شعراء الكوفة لم تتح لهم فرصة التفكير فى الماضى ، والالتفات إليه ، واستغلال ذكرياته استغلالا فنياً جديراً بالخلود ، إلا فى عصر الثورات . وها نحن أولاء نجد فى هذه الثورة – على ضعفها وقصر عمرها – مصداقاً لذلك عند الشاعر الكوفى عبد الله بن خليفة الطائى فى قصيدته الطويلة التى بعث بها إلى عَدِىّ ابن حاتم الطائى من جَبَلَىْ طَىّ اللذين التجأ إليهما فراراً من أوامر زياد وكان

والقصيدة — كما هو واضح — صورة من الشعر النسائى ، تشيع فيها روح المرأة ، ورقة مشاعرها ، وضعف أعصابها ، كما يشيع فيها معجم المرأة اللغوىّ وأساليبها فى التعبير . فالعاطفة التى تسيطر على هذه الشاعرة هى عاطفة الخوف والإشفاق ، وهى عاطفة من العواطف الأساسية التى تسيطر على نفس المرأة . وهذه العاطفة لم تدفعها إلى الثورة أو التمرد أو التفكير فى الانتقام ، وإنما دفعتها إلى الاستسلام ، فهى خائفة على حجر ، وهى مشفقة عليه ، ولكنها فى النهاية مستسلمة ، وكل ما استطاعت أن تصل إليه هو الاستسلام لما تأتى به الأقدار . ثم ماذا ؟ إنها تتحدث إلى القمر ، وتبثه شكاتها الحزينة ، وحسرتها المريرة ، بل عجزها وضعفها ، فى حديث نسائى ، بل نجوى نسائية تشيع فيها روح المرأة الرقيقة وعواطفها الناعمة . ثم أرأيت إلى هذا الدعاء فى البيت الخامس « تلقتك السلامة والسرور » ؟ إنه دعاء نسائى فيه نعومة المرأة ولينها ، إنه تعبير من تلك التعبيرات النسائية المألوفة التى لا نسمعها من آبائنا ، وإنما نسمعها من أمهاتنا وزوجاتنا . ولكن القصيدة — مع ذلك ، وعلى الرغم من أنها حديث نسائى جميل — لا تصل إلى ذلك المستوى الرفيع الذى نراه عند شاعرة كالخنساء مثلا أو ليلى الأخيَلية اللتين وصل الشعر النسائى عندهما إلى أرفع أساليبه الفنية ، وأقواها تعبيراً عن الشخصية النسائية .

والملاحظة الأخرى هى أن الشعر فى هذه الثورة اتسعت طاقاته الفنية للتعبير عن كل ما يدور فى نفس الشاعر من معان مختلفة ، وما يجيش فى أعماقه من مشاعر متعددة ، بل اتسعت للماضى وذكرياته تستمد منه ومنها مادة فنية خصبة . ولعلنا لا نكون قد نسينا أننا قلنا منذ حين إن شعراء الكوفة لم تتح لهم فرصة التفكير فى الماضى ، والالتفات إليه ، واستغلال ذكرياته استغلالا فنياً جديراً بالخلود ، إلا فى عصر الثورات . وها نحن أولاء نجد فى هذه الثورة — على ضعفها وقصر عمرها — مصداقاً لذلك عند الشاعر الكوفى عبد الله بن خليفة الطائى فى قصيدته الطويلة التى بعث بها إلى عدىّ ابن حاتم الطائى من جبَلَىْ طيّ اللذين التجأ إليهما فراراً من أوامر زياد وكان

قد فرض عليه أن يغادر الكوفة فى أعقاب هذه الثورة (١) . وأول ما نلاحظه على هذة القصيدة أنها طويلة طولا ملحوظاً ، فهى تبلغ ستة وخمسين بيتا ، وهو طول لم نعهده فى شعر الكوفة حتى هذا العصر . وقد لاحظنا أن شعر الكوفة فى الفترتين السابقتين كان مقطوعات أو قصائد قصيرة . وفى ضوء ماقررناه من قبل نستطيع أن نعلل لهذه الإطالة بأنها نتيجة للفراغ الذى كان الشاعر يعيش فيه فى منفاه ، ذلك الفراغ الذى أتاح له فرصة واسعة للتفرغ للعمل الفنى وتجويده ، كما أتاح له أيضا الفرصة التفكير فى الماضى ، واستغلاله استغلالا فنيا رائعاً . وإذ كان الشاعر فى أعماق نجد بعيدا عن سلطان زياد ، فقد جعله هذا قادرا على الحديث عن حجر وثورته فى حرية وصراحة دون أن يخشى أذى أو بطشاً . ومع أن الشاعر كان يعيش فى ديار قومه الأولى فإنه كان يشعر شعورا عميقا بأنه غريب فيها ، ومن هنا كان حنينه إلى الكوفة حنيناً قوياً يملك عليه كل مشاعره ، ويثير فى نفسه أعمق الانفعالات ، بل كان هو العاطفة الأساسية التى سيطرت على قصيدته .

بدأ الشاعر قصيدته بحديث قصير ولكنه معبر عن حالته النفسية تعبيراً صادقاً ، إذ كان صدى لما يدور فى نفسه من شعور بالغربة ، وحنين إلى الوطن ، تحدث فيه عن ليلاه البعيدة ، وشبابه المفقود ، وما تثيره ذكريات الصبا والشباب من حزن ووجد :

تذكرت ليلى والشبيبة أعْصُرا ... وذكْرُ الصِّبا بَرْحٌ على من تَذَكَّرا
وَوَلَّى الشبابُ فافتقدت غصونه ... فيالك منْ وجد به حين أدْبَرَا

وينتزع الشاعر نفسه من هذا الحديث وكأنه يخشى أن يسترسل فيه أو يندفع وراءه ، فيبعد به عما هو أهم عنده منه ، وهو الحديث عن تلك الثورة التى كتب عليها الإخفاق ، والتى يريد أن يبكى عليها وعلى أصحابها الذين استشْهدوا فى سبيلها ، أولئك الخلان الذين كانوا شيعة له وموئلا ، فتَخَرَّمهم الموت ، فأصبح بعدهم لا يرجو شيئا فى الحياة ، بل لا يرغب

---

(١) انظر هذه القصيدة الطويلة فى الطبرى ٣ / ١ / ١٤٨ - ١٥٤ .

فى الحياة نفسها ، وإنما يعيش فقط على ذكراهم حتى يدركه الموت . وهو يخص حُجْراً من بين هؤلاء الخلان برثاء حار صادق صادر من أعماق نفسه التى تحس فى غربتها الرزء أكثر ممن ظلوا يعيشون فى رحاب وطنهم ، وإذا كان هؤلاء يحسونه مرة ، فإنه هو يحسه مُضَاعَفاً ، فيدعو له بالرحمة ، ويستمطر السحاب على قبره إلى يوم البعث والنشور ، ويتحدث عن شجاعته ، ودفاعه عن الحق ، ووقوفه فى وجه الظلم ، وعن عمله من أجل الإسلام وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر :

أقول ولا والله أنسى ادِّكَارَهُمْ ... سَجِيسَ الليالى أو أموتَ فأقْبرا
على أهل عذراءَ السلام مضاعفاً ... من الله ولْيُسْقَ الغمامَ الكَنَهْورا(١)
ولاقى بها حُجْر من الله رحمةً ... فقد كان أرْضى اللهَ حُجْرٌ وأعْذرَا
ولا زال تَهطال مُلِثٌ وديمَــةٌ ... على قبر حُجر أو يُنادى فيُحْشرا
فيا حجْرُ مَنْ للخيل تَدْمَى نحورُها ... وللمَلِكِ المُغْزِى إذا ما تغشمرا(٢)
ومَنْ صادعٌ بالحق بعدكَ ناطـــق ... بتقوى ، ومَنْ إنْ قيل بالجور غيرا
فنعم أخو الإسلام كنتَ ، وإننى ... لأطْمَعُ أن تُؤْتَى الخلود وتُحْبرا
وقد كنتَ تُعطِى السيفَ فى الحرب حقه ... وتَعْرِف معروفا وتنكر مُنكَرا

واللحن هنا لحن إسلامى رقيق ، تسيطر عليه العاطفة الدينية ، والشعور بفجيعة الإسلام فى هذا الشهيد ، وتشيع فيه الألفاظ الإسلامية ، والمعانى الإسلامية ، ولكن تتسرب إليه صور من الفن القديم ، وهى صور موروثة استقرت فى نفوس الشعراء ، كالدعاء بسقى الغمام القبور ، وكتلك الصورة للخيل التى تدمى نحورها فى القتال ، ولكن الشاعر يمزج بين الصور القديمة الموروثة وبين الصور الإسلامية الجديدة مزجاً فنياً رائعاً ، يستمد روعته من ذلك الحرص على الجو الإسلامى للصورة دون إهمال

---

(١) أهل عذراء هم حجر ومن قتل معه من أصحابه ، وقد قتلوا فى موضع يقال له مرج عذراء (الطبرى ٢/١/١٣٦) وهو على اثنى عشر ميلا من دمشق (مروج الذهب ٢/٤٢) — والغمام الكنهور كسفرجل : المتراكم منه أو ما كان قطعاً كالجبال .

(٢) تغشمر : غضب ، والغشمرة : إتيان الأمر من غير تثبت ، والتهضم والظلم .

أو تنكر للتقاليد الفنية القديمة . واللحن – إلى جانب هذا – لحن حر صريح ، لا التواء فيه ولا غموض ، وإنما يندفع فيه الشاعر دون أن يخشى شيئاً ، لأنه يدرك أنه بعيد عن سلطان زياد ، وفى مأمن من بطش الحكومة الأموية .

ويرى الشاعر أن الوفاء يقضى عليه بأن يعود مرة أخرى إلى أصحاب حجر الذين تحدث عن حبه لهم وحزنه عليهم فى صدر قصيدته ، ليدعو لهم بالرحمة والخير ، وليخص كل واحد منهم بما يستحقه من تخليد لذكراه ، فيتحدث عنهم واحداً واحداً حديثاً إسلامياً خالصاً ، ثم – على طريقته فى المزج بين الصور الإسلامية والصور القديمة – يتحدث عن حزنه عليهم الذى لا ينتهى .

وكأنما أثارت هذه الذكريات فى نفسه ذكرى تخلى قبيلته عنه ، وتركه دون أن ينتصروا له كأنه غريب بينهم ، فيمضى يتحدث إليهم حديثاً قبلياً يسيطر عليه الإحساس بالقبيلة ، وتمتزج فيه الصور القديمة الموروثة بالصور الإسلامية الجديدة ، ذلك الامتزاج الذى رأينا أنه أساس يقيم عليه الشاعر بناءه الفنى .

ثم يمضى الشاعر إلى قومه ليذكرهم بنفسه وأهميته لهم ، ولكنه لا يستخدم الوتر القديم الذى استخدمه من قبل حين تحدث عن الغارة والبأس المُصحر والحرب المُقَلِّصة ، وإنما يستخدم وتراً إسلامياً جديداً ، فيتحدث عن الفتوح الإسلامية التى شارك فيها ، وعن نصره لعلىّ فى صفين ، ويستمد من هذه الذكريات ، ذكريات الماضى الإسلامى المجيد ، مادة خصبة لفنه ، يستغلها استغلالاً فنياً جديراً بالإعجاب :

ألم تذكروا يوم العُذَيْب أليَّتى أمامكم ألاَّ أرَى الدَّهْرَ مُدْبِرا

وكَرِّى على مِهْرانَ ، والجمع حاسر وقتلى الهمامَ المستميت المُسَوَّرا

ويومَ جلولاء الوقيعةِ لم ألُم ويوم نهاوند الفتوح وتُسْتَرَا

وتنسوننى يوم الشريعة ، والقنا بصفّين فى أكتافهم قد تكَسرا

لقد التفت الشاعر الكوفى إلى ماضيه ، واستطاع أن يستغله هذا الاستغلال الفنى الجميل الذى تتحول فيه أسماء الأماكن والوقائع إلى فن خالص ، لأنه

لا يتحدث عنها حديث المؤرخ ، وإنما يتحدث عنها حديث الفنان الذى يدخل نفسه فى خلالها ، أو يدخلها هى فى خلال نفسه ، لتخرج ألواناً فنية زاهية . ومرة أخرى نلاحظ أن وجود الشاعر بعيداً عن يد السلطان الأموى جعله يتحدث فى صراحة عن نصره لعلى فى صفين ، بل عن إدبار الأمويين فيها وتكسر القنا فى أكتافهم .

ثم يجد الشاعر أن الفرصة قد سنحت له ليبث شَكَاته سَيِّدَ قبيلته الذى كتب هذه القصيدة إليه ، عَدِىّ بن حاتم الطائى ، وكان قد وعده بالعمل لإعادته إلى وطنه الكوفة . وهو يبثه هذه الشكاة فى مرارة وقسوة ، فيُذَكِّره بما أبلاه فى سبيله وبدفاعه عنه ، وبنصره له حين تخاذل عنه الجميع ، فكان جزاؤه أن يذل ويهان ، وأن يترك سجيناً أسيراً ، دون أن يحقق عدىّ أىّ وعد من وعوده له . وها هوذا الآن فى أعماق الصحراء بين رعاء الإبل والشاء ، كأنْ لم يكن يوماً فارساً مغواراً ، وكأنْ لم يكن فى أيام الفتوح مجاهداً فى سبيل الله :

فأصبحتُ أرعى النِّيبَ طورا وتارة	أهَرْهِرُ إن راعى الشُّوَيْهَات هَرْهَرَا
كأنىَ لم أركبْ جواداً لغـــــارة	ولم أترك القِرْنَ الكمىَّ مُقَطَّــرا
ولم أعترض بالسيف خيلاً مغــيرة	إن النُّكْسُ مَشَّى القهقرى ثم جرجرا
ولم أستحثّ الركض فى إثر عُصْبةٍ	مُيَمِّمَةٍ عُلْيَا سِجَاسَ وأبْهَرا
ولم أذْعَرِ الأبْلَامَ مِنىّ بغــارةٍ	كَوِرْدِ القَطَا ثم انحدرتُ مُظفَّرا
ولم أرَ فى خيل تطاعن بالقنـــا	بقزوين أو شَرْوِينَ أو أغزُ كُنْدُرَا

لقد عاد الشاعر مرة أخرى لنغمته الأولى ، متخذاً من الأوتار القديمة — وبالذات أوتار امرئ القيس — معازف له ، بل هو يضرب على هذه الأوتار لحن امرىء القيس القديم بعد أن يجرده من خلاعته واستهتاره :

كأنىَ لم أركبْ جواداً للـــــــذةٍ	ولم أتبطنْ كاعباً ذات خلخَالِ
ولم أسبأ الزِّقَّ الروىَّ ، ولم أقُـــل	لخيلىَ كُرِّى كَرَّةً بعد إجفـــال

ولكنه يضيف إلى هذا اللحن أنغاماً جديدة ، يستمدها — كما استمد أمثالها

من قبل — من الفتوح الإسلامية وما تثيره فى نفسه من ذكريات مشرقة زاهية .

وإذ يحس الشاعر أنه قد عبر عن كل ما يريد أن يعبر عنه ، يعود إليه حنينه إلى وطنه ، وشوقه إلى قومه ، فيعلن فى ختام قصيدته أنه لا يستغنى عنهم ولو أضاعوه ، وأنه لا خير فى العيش بعدهم .

أرأيت كيف اتسعت الطاقة الفنية للشعر الكوفى هذا الاتساع الذى أتاح للشاعر أن يعبر عن كل ما يجيش فى نفسه من مشاعر ، وما يدور فى عقله من معان ؟ وكيف التفت هذا الشعر إلى ماضى مدينته يستمد منه الوحى لفن رائع ممتاز ؟ وكيف استطاع هذا الشاعر أن ينتقل بالشعر الكوفى هذه الخطوة الواسعة من مجاله الضيق الذى رأيناه فى شعر الفتوح الأولى وفى شعر الحروب الأهلية إلى هذا المجال الفسيح عن طريق ذلك المزج الفنى الرائع بين الصور القديمة الموروثة والصور الإسلامية الجديدة ؟ لقد كانت هذه الثورة — بل هذا النفى الذى فرض على الشاعر — نعمة كبيرة على الشعر الكوفى ، لأن هذه المحنة التى عاش فيها فترة غير قصيرة من حياته[1] صهرت نفسه ، ووضعته فى تجربة نفسية عميقة ، ولكنها فى الوقت نفسه أتاحت له فراغاً جعله يتفرغ لفنه ، فيطيل فيه ، ويمد فى طاقاته الفنية ، ويستمد من ذكرياته مادة خصبة ، يستغلها فى حرية وانطلاق استغلالاً فنياً ممتازاً .

وليس من شك فى أن لهذا الشاعر قصائد أخرى فى منفاه ، فالطبرى يذكر أنه خرج إلى الجبلين فجعل يكتب إلى عدىّ ، وجعل عدىّ يمنيه[2] . ومن الواضح أن الطبرى يقصد بالكتابة هنا كتابة الشعر . وهذا يضع أيدينا على سر آخر من أسرار الإجادة الفنية التى نحسها فى شعر هذا الشاعر ، وهو أنه كان يكتب شعره ، ولا يقوله ارتجالاً ، وهذه الكتابة كانت تدفعه — من غير شك — إلى شىء غير قليل من الأناة والتنقيح والتجويد . وهذا كله يجعلنا نرى فى هذا الشاعر اليمنى ، عبد الله بن خليفة الطائى ، شاعر هذه الثورة ، ثورة حجر بن عدى الكندى اليمنى . وأظن أن فى هذا اعترافاً بالعصبية القبلية التى كانت ما تزال مسيطرة على حياة الكوفة حتى هذا العصر .

---

(١) يذكر المؤرخون أنه ظل فى منفاه حتى مات قبل موت زياد (انظر الطبرى ٢/١/١٥٥)

(٢) ١٤٨/١/٢

ثم تكون ثورة الحسيّن التى قامت فى أعقاب خلافة يزيد ، على نحو ما بينا فى فصل الحياة السياسية . وإذا مضينا إلى أخبار هذه الثورة لنتبين إلى أى حد شارك الشعر فيها ، فإننا نفاجأ بظاهرة أدبية تبدو لأول وهلة على شىء من الغرابة ، وهى قلة الشعر الذى وصل إلينا منها . ووجه الغرابة هو أن هذه الثورة كانت أشد ثورات الشيعة تأثيراً فى حياتهم السياسية ، وأعمقها أثراً فى نفوسهم ، فمن الغريب ألانجد مثل هذا التأثير فى حياتهم الأدبية . ولكن نظرة متأملة هادئة فى أحداث هذه الثورة والظروف التى أحاطت بها تعد كافية لإزالة هذه الغرابة .

وأول ما نلاحظه هو أن الكوفة لم تشارك فى هذه الثورة مشاركة عملية . فمع أن فكرة الثورة نشأت فى الكوفة ونبتت فى تربتها ، فإن الكوفة قد تخلت عنها وتخاذلت حين جدّ الجد واقترب الحسين منها ، وبقدر ماتحمس الكوفيون لخروج الحسين إلى مدينتهم تراجعوا عن نصرته حين أصبح على أبواب مدينتهم ، بل أكثر من ذلك كان الخارجون لقتاله من الكوفيين أنفسهم ، أو — على حد قول الفرزدق للحسين — « قلوب الناس معك ، وسيوفهم مع بنى أمية (١) » . ومن الطبيعى أن تكون نتيجة هذا قلة مجموعة الشعر الكوفية التى تتحدث عن هذه الثورة فى أثنائها .

والملاحظة الثانية هى أن الكوفة فى أثناء هذه الثورة ، وفى أعقابها أيضا ، كانت تحكم حكما دكتاتوريا رهيبا ، إذ كان الأمويون ينظرون إليها على أنها مركز من مراكز التهديد الخطيرة لهم ، بل على أنها أشد هذه المراكز خطرا ، وكأنهم كانوا يدركون أن أهلها لم يخرجوا لقتال الحسين إلا كرهاً عندما رأوا حكم السيف مسلطا على رقابهم . ومن هنا لم تكن الظروف فى الكوفة فى هذه الفترة ملائمة للحديث عن ثورة الحسين ، أو لرثائه والبكاء عليه ، وذلك لأن أفواه الكوفيين كانت مكممة . ولهذا لا نكاد نعثر على شعر كوفى فى هذه

---

(١) الطبرى ٢/١/٢٧٧ ، وأيضاً / ٢٧٨ .

الفترة يتخذ من هذه الثورة موضوعا له ، أو يتخذ من مصرع الحسين مادة فنية له .

والملاحظة الثالثة هى أن الكوفة — على الرغم من تخاذلها عن نصرة الحسين وتخليها عنه فى وقت الشدة — شعرت بهول الفجيعة وفداحة الرزء ، وكأنما أذهلتها الصدمة عن التفكير فى الفن ، إذ شغلت عنه بالتفكير فيما ارتكبته من خطأ فى حق الحسين ، حين تركته يلقى مصرعه على مقربة منها . ولهذا لم يكد الكوفيون يفيقون من هول الصدمة حتى بدءوا يفكرون فى وسيلة عملية يكفرون بها عن ذنبهم العظيم الذى ارتكبوه ، ويتوبون بها إلى الله فظهر «التوابون» ، وظهر معهم الحديث عن الحسين ومصرعه ، وبدأ الشعر يجد فى ذكريات كربلاء الحزينة مادة فنية خصبة يثير بها المشاعر ، ويلهب بها الحماس فى نفوس الساخطين على الحكم الأموى .

وهكذا لم يتح للشعراء الكوفيين أن يتحدثوا عن ثورة الحسين ومصرعه إلا بعد وقت غير قصير ، عندما زالت روعة المفاجأة ، وبدأت صيحة « يا لثارات الحسين » تدوى علنا فى أرجاء الكوفة (١) . وهذا الذى نذكره يؤيد نا فيه أبو الفرج حيث يقول : « وقد رثى الحسين بن على — صلوات الله عليه — جماعة من متأخرى الشعراء أستغنى عن ذكرهم فى هذا الموضع كراهية الإطالة . وأما من تقدم فما وقع إلينا شىء رثى به ، وكانت الشعراء لا تقدم على ذلك مخافة من بنى أمية وخشية منهم »(٢) .

وأظن أننا — فى ضوء هذه الملاحظات — نستطيع أن نحدد الدائرة التى يدور فيها البحث :

أما الذين قاتلوا مع الحسين فلم يكونوا — كما رأينا — من الكوفيين ، ولم يكن معه منهم إلا أولئك النفر القليل الذين يعدون على أصابع اليد

(١) انظر شعر التوابين فى هذا فى المسعودى : مروج الذهب ٢/٨٧ ، وأعشى همدان فى الطبرى ٢/١/٥٧٢ — ٥٧٥ ، وفى المسعودى أيضاً / ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) مقاتل الطالبيين / ١٢٢ .

الواحدة ، وهم الذين خرجوا إليه من الكوفة ليقاتلوا معه[1] . وإذن فالرجز الذى قيل فى أثناء القتال — فيما عدا ما يروى لهؤلاء النفر — ليس كوفيا .

وأما أهل الكوفة الذين تخاذلوا عن نصرة الحسين ، وإن تكن قلوبهم معه ، فقد كانت أفواههم — كما رأينا — مكممة ، فلم يستطيعوا أن يعبروا عن تأييدهم له فى أول حركته ، ولا أن يرثوه ويبكوا عليه بعد مصرعه .

وأما أولئك الذين ندموا على خذلانهم إياه ، وقرروا التوبة العملية من ذلك ، فقد مضوا يصرحون فى شعرهم بهذا كله ، ويتحدثون عن الحسين ومصرعه ، ولكنهم لم يظهروا فى هذه الفترة ، وإنما ظهروا بعدها .

وإذن فأين نجد أصداء هذه الثورة فى شعر الكوفة فى هذه الفترة ؟

أغلب الظن أننا نستطيع أن نتلمس هذه الأصداء عند ثلاث طوائف : عند أنصار الحسين قبل القتال ، وعند أنصاره الذين كانوا بمأمن من بطش الأمويين بعد القتال ، ثم عند الأمويين الذين قاتلوا الحسين وقتلوه .

وأول ما نقف عنده هذا الرجز الذى كان يرتجز به مسلم بن عقيل ، رسول الحسين إلى الكوفة ، وهو يقاتل شرطة عبيد الله بن زياد قبيل إلقاء القبض عليه [2] :

أقسمت لا أقْتَل إلا حُرّا ... وإنْ رأيت الموت شيئا نُكْرا

كل امرئْ يوما ملاقٍ شرا ... ويُخْلَط البارد سُخْناً مـرا

رُدّ شعاع الشمس فاستقرا ... أخاف أن أُكْذَبَ أو أُغَـرّا

وهو رجز — من الناحية الفنية — على حظ كبير من الروعة والجمال ، وهو — من الناحية النفسية — صادق كل الصدق ، معبر تعبيراً دقيقا عن الموجات النفسية التى كانت تتدفع فى نفس الشاعر وهو فى موقفه الضيق الحرج . فهو قبل كل شىء مصمم على أن يحتفظ بحريته ولوأدى هذا إلى

---

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٦٨ هامش (٦) .

(٢) الطبرى ٢/١/٢٦٢ ، وأبو الفرج : مقاتل الطالبيين / ١٠٤ — مع اختلاف فى ترتيب الشطور . وقد أخذنا برواية الطبرى ، لأنها — فيما يبدو لنا — أقرب إلى التعبير النفسى عن الفكرة .

قتله . وهو يعلن فى صراحة وصدق أن الموت شيء منكر ، ولا يقول كما يقول غيره ممن يغالطون أنفسهم إن الموت شيء محبب إلى نفسه ، وإنما يعبر عن نفسيته تعبيراً صادقا ، فالموت شيء لا يحبه ولكنه لا يفر منه مادام قد صمم على الاحتفاظ بحريته . ثم يحاول أن يهدئ من روعه ، ويجعل هذه الموجة العالية الرهيبة تنحسر عن نفسه دون أن تجذبها فى تيار من الهلع والفزع ، فيحدث نفسه بأن الدنيا متقلبة ، وكل امرئ فيها لابد أن يلاقى منها ما يسوءه ، وهو يعرض هذا الحديث النفسى فى صورة فنية رائعة ، فالبارد الحلو لابد أن يخلط يوما بسخن مر ، والأيام الناعمة الظليلة لابد أن يشوبها هجير القيظ ولفحة الحر ، بل إن شعاع الشمس المتدفق فى حيوية ونشاط لابد أن يرتد فى النهاية ويستقر ، فكل ضياء لابد بعده من ظلام ، وكل صباح باسم لابد أن يرتد إلى غروب حزين .. وإذن فما المشكلة النفسية التى يعانيها ؟ إنه لا يحاول أن يخفيها عنا أو يضللنا عنها ، ولكنه يعلنها فى صدق ترتاح إليه النفس ، إنه حريص على الحياة ، ولكنه حريص أيضا على الحرية ، وحرصه على الحياة يغريه على تسليم نفسه إلى أعدائه ، ولكن حرصه على الحرية يجعله متردداً لأنه يخشى — بل يخاف — أن يكذب عليه أعداؤه أو يخدعوه ، فيقتلوه دون محاولة منه لتنفيذ عهده بأن يموت فى سبيل حريته ، أو يأسروه فيفقد حريته التى يحرص عليها حرصه على الحياة. أرأيت كيف استطاع الشاعر أن يصور موقفه الضيق الحرج هذا التصوير الفنى الرائع الذى يستمد روعته من تعبيره عن نفسيته تعبيراً صادقا لارياء فيه ولا تضليل ؟ إن هذا هو السر الذى يجعل هذه الشطور القليلة من الرجز تؤثر فى نفوسنا تأثيراً قويا ، يجعلنا نشعر بما كان يعانيه قائلها من صراع داخلى هائل لا يعدله إلا صراعه الخارجى مع أعدائه .

ويقترب الحسين من الكوفة ، ويتخاذل أهلها عنه ، ولا يخرج منها للقائه إلا أربعة نفر على رواحلهم ، ومعهم دليلهم الطرماح بن عَدِىّ وهو يرتجز (١) :

---

(١) الطبرى ٢/١/٣٠٢ .

يا ناقتى لا تُذْعَرِى من زَجْرِى وشَمِّرى قبل طلوع الفجــــر
بخيرِ ركبانٍ وخيرِ ســـفْرِ حتى تَحُلى بكريم النَّجْــــرِ
الماجدِ الحُرِّ رحيب الصـــدر أتى به الله لخـــيرِ أمــــرِ
ثُمّتَ أبقاه بقاء الدهــرِ

والرجز هنا — ولعله أول شعر كوفى يظهر فيه الحديث عن الحسين — يعتمد على البساطة فى عرض الفكرة ، فهو لايعدو أن يكون صورة من تحية البدو وترحيبهم بضيف عزيز قادم إليهم ، وهم خارجون لاستقباله ، فالراجز يحث ناقته على السير السريع لتحل برحاب هذا الضيف الذى يضفى عليه صفات المدح المألوفة عند البدو ، ويخلع عليه مايتمثله البدوى فى الرجل من مُثُل وفضائل ، فهو عنده كريم الأصل ، ماجد ، حر ، واسع الصدر ، ولكنه يلون هذه المثل البدوية بلون إسلامى ، لأن هذا الضيف ليس شخصا عاديا ، وإنما هو حفيد رسول الله ، ومبعوث العناية الإلهية إليهم لأمر هو خير الأمور . ثم يختم هذه التحية البدوية بدعاء فطرى ساذج ، ولكنه معبر عما يحمله له فى نفسه من محبة صادقة وإخلاص أكيد ، فيدعو له بأن يبقيه الله بقاء الدهر . أما الحديث عن حركة الحسين السياسية ، ودوافعها وأهدافها ، وتأييده لها فهذه كلها أشياء لا يعنى بها هذا الراجز البدوى لأنه فى شغل عنها بإهداء التحية إلى الضيف الكريم ، والترحيب بمقدمه .

ثم يُقْتَل الحسين ، ويَحْمل قاتله الأثيم رأسَه لينطلق به إلى ابن زياد ، ويقف أمامه ليصور له شعوره فى هذه الشطور من الرجز(١) :

أوْقِرْ ركابى فضةً وذَهَبَـــا فقد قتلت المَلِكَ المحجَّبَـــا
قتلت خيرَ الناس أمّا وأبـــا وخيرَهم إذ يُنْسَبُون نَسَبا

والعاطفة التى تشيع فى هذا الرجز هى — مع الأسف — عاطفة الفرح والزهو : فرح القاتل بهذه الهدية الغالية التى يحملها إلى الأمير ، وزهوه بهذا العمل الضخم الذى قام به من أجل الدولة ، وهو لهذا يشعر بأن أقل

(١) الطبرى ٢/١/٢٨٢ ، وأبو الفرج : مقاتل الطالبيين / ١١٩ ، وقد روى منها المسعودى فى مروج الذهب ٧١/٢ ثلاثة شطور .

ما يمكن أن يكافئه الأمير به أن يوقر ركابه فضة وذهبا ، وهو — لهذا أيضا — يضفي على قتيله خير مايمكن أن يضفيه إنسان على إنسان . وقد جعله هذا يشعر بشيء من الدالة على الأمير يبيح له أن يجعل حديثه عن هذه الجائزة حديث الآمر الذى لا يقبل ردا ولارفضا ، وهو— من أجل هذا — يبدأ رجزه لابالحديث عن الحادثة التى تعنى الأمير ، وإنما بالحديث عن الجائزة التى تعنيه هو ، كأنما لايعنيه من الأمر إلا ما سوف يناله من ذهب وفضة .
وليس من شك فى أن هذا المطلع —على الرغم مما يحمله من طمع— أرضى الأمير كل الرضا ، لأنه وجد فيه تعبيراً طبيعيا عن مشاعر صاحبه . ومن الواضح أن هذا الراجز لم يتحدث عن المسألة من جانبها السياسى ، وإنما تحدث عنها من جانبها الشخصى ، وذلك لأن السياسة وأحداثها لم تكن مما يشغله فى هذه اللحظة التى يضع فيها رأس الحسين أمام ابن زياد ، وإنما كل ماكان يشغله هو النفع الشخصى الذى سوف يناله .

وإذا كانت السياسة قد اختفت من هذا الرجز الذى قاله قاتل الحسين، كما اختفت من الرجز السابق الذى تغنى به الطرمّاح بن عدىّ فى الترحيب به ، فإنها قد ظهرت بصورة قوية فى طائفة من القصائد استمعت إليها هذه الفترة من أنصار الأمويين أحيانا ، ومن أنصار الحسين أحيانا أخرى .

أما المجموعة الأموية فسنمثل لها بهذه القصيدة التى قالها كَعْب بن جابرٍ ، أحد الكوفيين الذين كانوا يقاتلون مع بنى أمية ضد الحسين ، وقد عاد إلى الكوفة بعد أن انتهى القتال ، فلامته امرأته أو أخته على ذلك ، فقال لها (١) :

سلى تُخْبَرِى عنى ، وأنتِ ذميمةٌ ... غداةَ حُسينٍ ، والرماح شوارعُ
ألم آتِ أقصَى ماكرهتِ ، ولم يُخلْ ... على غداةَ الروع ما أنا صانع
معى يَزَنِىّ لم تَخُنْهُ كعوبُه ... وأبيض مخشوب الغِرَارَيْنِ قاطع (٢)
فجردتُه فى عصبةٍ ليس دينهم ... بدينى ، وإنى بابن حَرْبٍ لقانع

(١) الطبرى ٢/١/٣٤٠ .
(٢) اليزنى : الرمح ، نسبة إلى يزن وهو واد باليمن ، والغرار هنا حد السيف ، والمخشوب صفة للسيف وهى هنا بمعنى الصقيل .

ولم ترَ عينى مثلهم فى زمانهم ... ولا قبلهم فى الناس إذ أنا يافع
أشدّ قراعاً بالسيوف لدى الوغى ... ألا كلُّ منْ يحمى الذمار مقارع
وقد صبروا للطعن والضرب حُسّرا ... وقد نازلوا لو أنّ ذلك نافـــع
فأبلغْ عبيد الله إمّا لقيتَـــــه ... بأنى مطيعٌ للخليفـــة ســــامع

ومن الواضح أن هذه القصيدة تختلف كل الاختلاف عن الرجز السابق ، فالموضوع هنا موضوع سياسى خالص ، يقوم أساسيا على الإيمان بالمبدأ السياسى ، والإخلاص للفكرة السياسية . والشاعر ساخط على صاحبته ، غاضب عليها غضبا يصل به إلى هجائها ، لأنها تقف فى وجهه لتحول بينه وبين هذا الإخلاص لمبدئه السياسى ، بل إنه يضعها أمام الأمر الواقع ، فيعلن لها فى حزم وقوة أنه أتى ماتكرهه ، بل أتى أقصى ماتكرهه ، فأصبح اعتراضها عليه « غير ذى موضوع » . وهو يصرح لها بأن دينه ليس بدين هذه العصبة التى خرجت مع الحسين ، وهو يقصد بطبيعة الحال دينه السياسى ، أو ــ بتعبير آخر ــ عقيدته السياسية ، ويقول لها تأييدا لذلك إن دينه دين بنى أمية ، وعقيدته السياسية هى العقيدة الأموية التى اقتنع بها ورضى بها . وهو يتحدث عن القتال ، وعن أسلحته التى خرج إليه بها ، ثم عن شجاعة أنصار الحسين وبطولتهم وصبرهم ، ولكنه يعلن أن هذا كله لم يجدهم شيئا ، كأنه يحاول أن يملأ نفس صاحبته بالحسرة ، بعد أن كان قد أخذ فى إرضائها حين أثنى هذا الثناء الحار على أنصار الحسين . وكأنما ذكره هذا بمعارضة صاحبته السابقة ، فعاد مرة أخرى ليتحداها ، فأعلن أنه مطيع للخليفة سامع له . وهو يريد أن يصل هذا إلى الخليفة عن طريق ابن زياد ، وكأنه يجد راحة فى نفسه حين يذكر ابن زياد الذى قضى على ثورة الحسين ، أو كأنه يحاول أن يملأ نفس صاحبته مرة أخرى بالحسرة أو بالخوف حين يذكر لها ابن زياد الرهيب.

وأما المجموعة الأخرى التى قالها أنصار الحسين الذين كانت لديهم الشجاعة الكافية للحديث عنه ، أو الذين استطاعوا أن يكونوا بمنأى عن بطش الأمويين ، فأشهر من يمثلها الشاعر الفارس الصعلوك النبيل عُبَيْد الله

ابن الحُر الجُعْفىّ الكوفى (١) . وقد كان ابن الحُرّ فى أول أمره متصلا بمعاوية ، وكان معاوية يكرمه ، ولكنه اصطدم ذات يوم بعمرو بن العاص ، فخرج مغضبا إلى الكوفة فى خمسين فارسا من أصحابه الصعاليك الذين كانوا يلتفون حوله ، واتصل هناك بعلىّ ، ولكنه أقام « منقبضا عن كل أمر من أمور على وغيره (٢) » . ولما كانت ثورة حُجْر بن عدى ، وأخذ حجر وأصحابه إلى معاوية رغب فى استنقاذهم وهم خارجون من أحد أبواب الكوفة ، ولكنه لم يستطع تحقيق رغبته ، لأن أحدا من الكوفيين لم يجبه إليها(٣) حتى إذا ما كانت حركة الحسين ، وخرج الحسين إلى الكوفة ، دعاه إلى الخروج معه ، ولكنه اعتذر إليه ، متعللا بقلة من ينصره من أهل الكوفة وكثرة من خرج منهم لقتاله (٤) . فلما انقشع غبار القتال ، وتكشف عن الحسين وأصحابه صرعى على أرض كربلاء الحزينة ، كان ابن الحُرّ أحد الذين هزتهم المأساة ، وأثارت فى نفوسهم الحسرة والندم ، ولم يجد ما يُنَفِّس به عن نفسه إلا شعرَه يبثه هذه الحسرة وهذا الندم :

فيالكِ حسرةً ما دمتُ حيا ... تَرَدَّد بين حَلْقى والتراقى
حسينٌ حينَ يطلب بَذْلَ نصرى ... على أهل العداوة والشقاق
فما أنسى غداةَ يقول حُزْناً ... أتتركنى وتُزْمِع لانطلاق
فلو فَلَقَ التلهف قلبَ حىٍّ ... لَهَمّ القلب منى بانفلاق(٥)

أرأيت إلى هذه الحسرة التى تفيض بها نفس ابن الحر ؟ وكيف استطاع

---

(١) انظر أخباره وطائفة كبيرة من شعره فى الطبرى ٢/٢/٧٦٥ - ٧٨١ ، وفى البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٩٠ - ٢٩٨ ، وفى الجزء الأول من كتاب « منتهى الطلب من أشعار العرب » جمع محمد بن المبارك ، مخطوطة بدار الكتب المصرية ، من الورقة ٢٧٠ - إلى الورقة ٢٧٤ .

(٢) انظر البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٩٠ ، ٢٩١ .

(٣) انظر الطبرى ٢/١/١٣٥ .

(٤) انظر الدينورى : الأخبار الطوال / ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، والبلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٩١ ، والطبرى ٢/١/٣٠٥ ، ٣٠٦ .

(٥) الدينورى : الأخبار الطوال / ٢٧٢ ، وفى البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٩٢ بيت واحد منها ، وهو البيت الأول .

أن يعبر عنها فى هذه الأبيات هذا التعبير الفنى الممتاز ؟ إن ابن الحر – شأنه شأن كل صعلوك نبيل – صادق فى عواطفه ، لا يعرف النفاق ولا المراءاة ، وإنما ينطلق فى التعبير عنها كما ينطلق فى غزواته ، فإذا النغم صدى صادق صريح لمشاعره ونفسيته . إنه لا ينكر أنه تخلى عن الحسين حين طلب إليه أن يبذل له نصره ، ولا يخشى أن يصف أعداءه من الأمويين بأنهم أهل العداوة والشقاق ، ولكنه يتحسر على ذلك حسرة يصرح فى صدق بأنها لن تفارقه مدى حياته ، وهى حسرة توشك أن تفلق قلبه القوى الذى يقول عنه لابن زياد فى حديث بينهما إنه ما مرض قط(١) . أرأيت إلى الفارس المغوار كيف يبكى ؟ إن دموعه التى تسيل بها هذه الأبيات لتؤثر فى أعماق نفوسنا تأثيراً قويا ، لأنها دموع الرجل الذى لم يعرف البكاء فى حياته .

ويضيق ابن الحر بحياته فى الكوفة بين أولئك المنافقين من أهلها ، وأولئك الأمويين الذين ترعرعت شجرتهم على دماء الأحرار ، فيخرج منها ، مخلفا وراءه ابن زياد ودولته ، دولة الشقاق والنفاق ، قاصداً إلى المدائن فى جماعة من صعاليك الكوفة خرجوا معه (٢) . ولكنه فى طريقه إليها لا ينسى أن يؤدى واجب الوفاء لشهداء كربلاء ، فيمضى إليها ، ويقفه فى رحابها الدامية الحزينة ، ينظر إلى مصارع القوم ، ويستغفر لهم هو وأصحابه (٣) ، ثم يمضى إلى المدائن . وهناك – بعيداً عن ابن زياد وبطشه – يواصل حسراته وندمه وبكاءه ، ولكنه يضيف إليها لفحة من سخطه وتمرده ، ينفخ بها فى وجه ابن زياد والدولة الأموية معه :

يقول أميرٌ غادرٌ حَـقٌّ غادرٍ	ألا كنتَ قاتلتَ الشهيد ابن فاطمَهْ
فيا ندمى ألا أكون نصرته	ألا كل نفس لا تسدِّد نادمه
وإنى ، لأنى لم أكن من حماته ،	لذو حسرة ما إنْ تُفَارِق لازمه
سقى الله أرواحَ الذين تآزّروا	على نَصْرِه سُقْيا من الغيث دائمه
وقفتُ على أجداثهم ومجالهم	فكاد الحَشَى ينْفَضّ والعين ساجمه

(١) انظر هذا الحديث فى البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٩١ ، ٢٩٢ .

(٢) انظر البلاذرى : المصدر السابق / ٢٩٢ ، والطبرى ٢/١/٣٨٨ ، ٣٨٩ والدينورى : الأخبار الطوال / ٢٧٢ .

(٣) الطبرى ٢/١/٣٨٩ .

لَعَمْرِى لقد كانوا مَصَاليتَ فى الوغى	سراعاً إلى الهيجا حُماةً خضارمه
تَأَسَّوْا على نصر ابن بنت نبيّهم	بأسيافهم آسادَ غِيلٍ ضراغمه
فإن يُقْتَلوا فكل نفس تقيـة	على الأرض قد أضحتْ لذلك واجمه
وما إنْ رأى الراءون أفضل منهمُ	لدى الموت سادات وَزُهْراً قماقمه
أتقتلهم ظلما وترجو ودادنا	فدع خطة ليست لنا بملائمه
لَعَمْرِى لقد راغمتمونا بقتلهمْ	فكم ناقمٍ منّا عليكم وناقمـه
أهمُّ مراراً أن أسيرَ بجحفـلٍ	إلى فئةٍ زاغتْ عن الحقّ ظالمـه
فكُفُّوا وإلاّ ذدْتكم فى كتائبٍ	أشدّ عليكم من زحوف الديالمه(١)

إن الحسرة والندم والبكاء مازالت تلاحق ابن الحُرّ حتى فى غربته البعيدة ، ولكنها فى هذه القصيدة ليست أحزانا خالصة كتلك الأحزان التى عبر عنها فى قصيدته السابقة ، وإنما هى أحزان تشيع فيها روح الثورة والتمرد ، وقد أتاح له بعده عن ابن زياد أن يتحدث عن السياسة حديثا على حظ كبير من الصراحة ، فهو لا يتورع عن أن يصف ابن زياد بأنه أمير غادر كل الغدر ، وأنه قتل الحسين وأنصاره ظلما ، وهو يعلن له أنه لن يعطيه طاعة ، ولن يقف منه ولا من دولته الظالمة الزائغة عن الحق موقف المسالمة أو المهادنة ، بل إنه يصرح بأنه يفكر فى أن يسير لحربهم ، وهو لا يكتفى بهذا بل يهددهم ويتوعدهم – إن لم يكفوا عن عدوانهم وظلمهم – بكتائب ضخمة قوية أشد عليهم من جيوش أعدائهم من الديلم العتاة الجبارين . وهو – من الناحية الأخرى – يتحدث عن الحسين وأصحابه ، فيصرح بندمه وحسرته على عدم نصرته ، ويدعو للذين قاتلوا معه بالسقيا ، ويعلن أنه وقف على قبورهم وهو باك حزين ، ثم يتحدث عن شجاعتهم ونجدتهم وصبرهم فى القتال ، ونصرهم لابن بنت النبى ، ثم يذكر أن كل

(١) الطبرى ٢/١/٣٨٩ ، ٣٩٠ . وفى البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٩٢ ثلاثة أبيات منها : الأول والثانى والرابع مع اختلاف لفظى يسير فى رواية البيت الأول ، ولكنه يضيف بيتاً رابعاً بين البيتين الأول والثانى هو :

ونفسى على خذلانـه واعتزاله وبيعة هذا الناكث العهـد نادمه

المسلمين المخلصين محزونون عليهم . أرأيت إلى هذا اللحن الحزين الثائر؟ إنه صورة صادقة من نفسية ابن الحر ، أتاح لها بعده عن ابن زياد أن تكون — إلى جانب صدقها — على جانب كبير من الصراحة ، لم تكن لتكون عليه لو كان فى الكوفة .

ويذكر البلاذرى أن لابن الحر فى الحسين شعرا غير هذا (١) . ولكننا لسنا بصدد استقصاء كل ما قاله من شعر فى رثاء الحسين ، أو فى الحديث عن حركته ، وإلا طال بنا القول ، وامتد حبل الحديث ، وإنما حسبنا أن نذكر أن ذكرى الحسين ظلت تراود ابن الحر وتلازمه ربما إلى آخر حياته . ويذكر البلاذرى (٢) أن مصعَب بن الزبير طلب اليه أن يقاتل معه عبد الملك وأهل الشام على أن يكون له ولأصحابه خراج منطقة من المناطق ، ولكنه رفض ، وقال أبياتا منها هذا البيت الذى يدل على أن ذكرى الحسين وخذلانه له مازالت فى نفسه حتّى بعد هذه المدة الطويلة الّتى انقضت بين مأساة كربلاء وخلافة ابن الزبير :

أيرجو ابن الزبيرِ اليوم نَصْرِى ... لعاقبةٍ ولم أنْصرْ حُسَيْنَا

وحقا لقد كان ندم ابن الحر على خذلانه الحسين ندما صادقا لا نفاق فيه ، وحسرته على تخليه عنه حسرة صادرة من أعماق نفسه ، بل مستقرة فيها .

وأغلب الظن أننا نستطيع أن نقول بعد هذا كله إن عبيد الله بن الحُرّ هو الذى وضع لمن جاء بعده من الشعراء التقاليد الفنية لرثاء الحسين ، وإنه هو الذى مَهّد لهم الطريق ، وذَلّل لهم مناكبه ، حتّى أصبح رثاء الحسين موضوعا أساسيا من موضوعات الأدب الشيعيّ .

وأغلب الظن أيضا أن ندم ابن الحر وحسرته على خذلانه الحسين وتخليه عنه ، وحديثه فى شعره عن ذلك ، ودعوته إلى الثأر له ، وتحريضه على الوقوف فى وجه الأمويين من أجله ، كانت الإرهاصات الأولى لظهور

(١) أنساب الأشراف ٥/٢٩٢ .
(٢) المصدر نفسه ٥/٢٩٤ ، ٢٩٥ .

التوابين ، فمن الواضح أن هذه المعانى التى أكثر من ترديدها فى شعره هى نفسها الأسس التى قامت عليها حركتهم ، وهى نفسها الأهداف التى كانوا يعملون من أجلها .

والشيء الذى نريد أن نسجله فى ختام حديثنا عن ثورة الحسين هوأن هذه الثورة – على الرغم من قلة الشعر الذى قيل فى أثنائها – كانت مادة خصبة استطاع أدباء الشيعة المتأخرون أن يستغلوها فى فنهم استغلالا واسعا ، أمدّ الأدب الشيعى بثروة ضخمة من القصائد الطويلة ، والقصص الخيالية الرائعة ، فى مختلف العصور(١)

* * *

ثم تكون ثورة التوابين الذين خرجوا على الحكم الأموى احتجاجاً على مقتل الحسين ، وندما على خذلانهم إياه ، وتوبة عملية إلى الله من ذلك (٢) .

وشاعر هذه الثورة – عندنا – هو عبد الله بن عوف بن الأحمر الأزدىّ ، وهو شيعى عتيد اشترك فى حروب صفين ، وكانت مشاركته فيها مشاركة عملية وفنية ، بل كان أحد رواة أخبارها(٣). فلما قامت ثورة التوابين شارك فيها مشاركة قوية منذ بدايتها إلى أن انتهت ، وأبلى فى كل مراحلها بلاءحسنا(٤) بل كان قائدا لإحدى كتائبها فى بعض مراحل القتال(٥) وأحد أصحاب الرأى فيها (٦) ، وهو لهذا أحد رواة هذه الثورة الذين يعتمد عليهم الطبرى فى أخبارها (٧) . وكما شارك فى هذه الثورة هذه المشاركة العملية القوية شارك فيها أيضا بشعره مشاركة فنية رائعة . وهو – من هذه الناحية – يعبر عن تجربة نفسية صادقة مربها ، واتصل بها اتصالا قريباً ،

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/٣٠٤ .
(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٧١ .
(٣) انظر نصر بن مزاحم : وقعة صفين : ١٣٠ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٩٢ ، ١٩٣ .
(٤) انظر الطبرى ٢/١/٥٤٨ ، ٥٥١ ، ٥٥٧ ، ٥٦٢ ، ٥٦٥ ، ٥٧٠ .
(٥) انظر الطبرى ٢/١/٥٥٧ .
(٦) انظر الطبرى ٢ / ١ / ٥٦٥ ، ٥٧٥ .
(٧) انظر ٢/١/٤٩٧ ، ٥٣٨ ، ٥٥١ ، ٥٦١ .

منذ أن بدأ التفكير فى الثورة ، إلى أن وضع هذا التفكير موضع التنفيذ ، إلى أن بلغت الثورة نهايتها . ومن هنا كان شعره فيها على حظ كبير من الصدق النفسى والأصالة الفنية . وقد وقف ابن الأحمر فى بداية الثورة يحرض الناس على القتال « فى شعر طويل يحث فيه على الخروج ، ويرثى الحسين ومن قتل معه ، ويلوم شيعته بتخلفهم عنه ، ويذكر أنهم قد تابوا إلى الله وأنابوا إليه من الكبائر التى ارتكبوها إذ لم ينصروه[1] » . ومن الطبيعى أن يكون مصرع الحسين هو الوتر الحساس الذى يضرب عليه ابن الأحمر ليثير فى نفوس الخارجين الحماسة والفدائية ، لأنهم إنما خرجوا من أجل الثأر له ، ومن أجل التكفير عن خذلانهم إياه :

صَحَوْتُ وقد صَحَوْا الصِّبا والعواديا وقلتُ لأصحابى : أجيبوا المناديا

وقولوا له إذ قام يدعو إلى الهُدَى وقبلَ الدعا : لبيكَ لبيكَ داعيا ! [2]

أرأيت إلى هذه المقدمة التى تعد شيئا جديداً فى الشعر العربى ؟

إن الشاعر يبدأ موضوعه مباشرة ، دون أن يلجأ إلى تلك المقدمات التقليدية التى يعرفها الشعر العربى ، لأنه فى شغل عن هذه المقدمات بموضوع قصيدته الأساسى ، أو — بتعبير آخر — بالتجربة النفسية التى يعيش فى واقعها ، والتى تملك عليه كل نفسه . ولكنه لا يقف من هذه المقدمات موقفا سلبيا ، وإنما يعلن فى إيجابية صريحة أنه قد انصرف عنها ، أو — على حد تعبيره — « صَحَا » منها . فهذه التجربة النفسية التى يمر بها ليست من البساطة بحيث تترك له وقتا لتلك الأحلام النائمة التى جرى الشعراء على أن يعيشوا فيها فترة من الوقت فى مطالع قصائدهم ، وإنما هى رجةٌ عنيفة أطارت النومَ والأحلام من عينيه ، أو هى واقع مُشمسٌ حقّق له هذه الصحوة النفسية التى جعلها مقدمةً لقصيدته . وهذه الصحوة النفسية أصبحت فى نفسه حقيقةً مقررة لا أثر لتهويمات النعاس فيها ، بل لقد تعدّى أثرها إلى أصحابه أيضا ، وهو يريد أن يَمْسَح عن عيونهم كل آثار النوم العالقة

---

(١) المسعودى : مروج الذهب ٢/٨٧ .

(٢) انظر هذه القصيدة فى المصدر السابق / ٨٧ .

بها ، فلا يجد خيراً من أن يهيب بهم : لقد مضى وقت النوم ، وها هوذا المنادى يدعوكم إلى الحق والهدى ، فهيا أجيبوا دعاءه ، بل هيا أسرعوا إليه قبل الدعاء ، وأنتم ترددون هذا النغم الإسلامى الجميل الذى يعبر عن أرفع درجات الطاعة : لبيك لبيك ! أرأيت إلى هذا التكرار فى التلبية ؟ إنه أثر من آثار الحياة الإسلامية ، وصدى لذلك الجو الدينى الذى كان يعيش فيه . إن سليمان بن صرَد ، زعيم التوابين ، إنما يدعوهم إلى الهدى ، وإلى التكفير عن ذنوبهم ، وإنّ القتالَ الذى يدعوهم إليه ليس قتالا فى سبيل الدنيا ، ولكنه قتال فى سبيل الدين ، بل جهاد فى سبيل تطهير النفس وتزكيتها مما لحق بها من آثام ، فهو فى نفس الشاعر صورة من خروج المسلمين إلى الحج فى سبيل تطهير نفوسهم وتزكيتها . وهو يريد أن ينقل هذا الإحساس الذى يملأ عليه نفسه إلى نفوس أصحابه ، ليزيد من حماسهم لقضيتهم ، وإيمانهم بها ، فلا يجد خيراً من أسلوب التلبية الإسلامى يردده فى مسامعهم لينقلهم إلى مواسم الحج ، مواسم التطهير والتكفير ، لعله يحقق بذلك مايريده لهم من جو دينى يعتمد عليه فى إذكاء الحماس فى نفوسهم .

والشىء الذى نريد أن نسجله هو أن هذه المقدمة تعد شيئا جديدا فى الشعر العربى فى ذلك الوقت ، وأنها تعد — ولا شك فى ذلك عندى — مقدمة لظهور المقدمات الدينية فى هاشميات الكميت .

ثم يمضى الشاعر إلى الوتر الحساس الذى يريد أن يضرب عليه للتأثير فى نفوس الخارجين للقتال ، وهو الحديث عن مصرع الحسين ، فيبدأ حديثه عنه بنعيه « خير الناس جدا ووالدا » إلى أولئك المسلمين المخلصين الذين يعدون أنفسهم حماة الإسلام ، ثم إلى أولئك الفقراء المعدمين ، والأيتام المظلومين . ثم ترتفع النغمة التى يضربها، لتعرف لحنا جنائزيا يمتزج فيه الحزن بالحماسة ، ويعيد إلى الأذهان تلك اللحظات الرهيبة فى حياة الحسين ، وهى اللحظات التى لقى فيها مصرعه ، ويتمنى لو قد شهد القتال ، إذن لقام فيه بواجبه خير قيام :

فأضحى حسينٌ للرماح دَرِيئةً   وغُودرِ مسلوباً لَدَى الطفِّ ثاويا

فياليتنى إذ ذاك كنت شهدتُه   فضاربت عنه الشانئين الأعاديا

سَقَى الله قبراً ضُمِّن المجد والتقى   بغربيّة الطفِّ الغَمَامَ الغواديا

ثم يختم لحنه الجنائزى بقرع طبول القتال ، لعل دويها يصل إلى أسماع أولئك الغافلين عن الثأر والانتقام ، بل عن التوبة إلى الله عما فرط منهم من الذنوب والآثام:

فيا أمةً تاهتْ وضلتْ سفاهةً   أنيبوا فأرْضُوا الواحدَ المتعاليا

لقد لخص الشاعر فى هذا البيت مبادئْ الثورة ، وصور الموقف من حولها تصويرا بارعا ، فالثورة فى حقيقة أمرها ليست إلا أنابة إلى الله ، ولكن المسلمين من حولها تاهوا وضلوا السبيل .

هذه القصيدة تعد بحق صورة صادقة لثورة التوابين ، أو – بتعبير أدق – لمبادئْ هذه الثورة ، استطاع صاحبها أن يعبر فيها عن هذه المبادئْ تعبيرا قويا صادقا ، لأنه إنما كان يعبر عن تجربة نفسية صادقة يحسها ويشعر بها ملء نفسه .

ولم تقف مشاركة ابن الأحمر الفنية فى هذه الثورة عند القصيد فحسب ، وإنما شارك فيها أيضا بالرجز ، ويذكر الرواة له رجزا كان يتغنى به أمام جيش التوابين وهم فى طريقهم إلى ميدان القتال :

خرجن يَلْمَعْن بنا أرْسَالا   عوابساً يحملننا أبطالا

نريد أن نلقى بها الأقتالا   القاسطين الغُدُرَ الضّلّالا

وقد رفضنا الأهلَ والأموالا   والخفِرَات البيض والحجَالا

نُرْضى به ذا النّعَمِ المفضالا(١)

وإذا كانت القصيدة السابقة تمثل الجانب الحزين من شخصية هذه الثورة ، فإن هذا الرجز يمثل الجانب الثائر منها . فهو صورة لتلك الحماسة

---

(١) الطبرى ٥٤٨/١/٢ ، والمسعودى : مروج الذهب ٨٧/٢ . وقد أخذنا برواية الطبرى لأنها أدق وأضبط – والقتل بالكسر : العدو والمقاتل جمعها أقتال .

التى كانت تسيطر عليهم وهم فى طريقهم إلى القتال ، فصورة الخيل العوابس التى تخرج للقتال أرسالا بعضها فى إثر بعض ، وقد حملت فوق متونها أولئك الأبطال الذين تلمع فى أيديهم السيوف ، وقد خلفوا وراءهم الأهل والأحباب والأموال ، صورة حية معبرة ، بل صورة تتدفق بالحيوية والتعبير ، لأنها صادرة عن نفس شاعر يعيش التجربة التى يعبر عنها ، ويشعر بها شعورا عميقا ، فقد كان هذا الشاعر ينشد هذا الرجز وهو خارج إلى القتال « على فرس له مَهْلُوبٍ كميتٍ مربوع يتأكل تأكلا » - كما يقول رواة الطبرى (١) . ولم يكتف الشاعر فى هذا الرجز بهذه الصورة الحماسية الرائعة ، بل اتخذ منه مجالا للإعلان عن مبادئ الثورة ، فهو يعلن أنهم خرجوا لقتال أولئك الظالمين الغادرين الضالين ، وأنهم يريدون من وراء ذلك أن ينالوا رضا الله .

أرأيت كيف استطاع ابن الأحمر أن يعبر عن الجانب النظرى والجانب العملى لهذه الثورة ؟ أغلب الظن أننا لم نبعد حين جعلناه شاعرها . وربما كان ابن الأحمر الشاعر الوحيد الذى ظهر فى هذه الثورة بشكل واضح قوى ، فنحن لا نكاد نعثر فى أخبارها على شاعر آخر ، وإنما هناك بعض شطور من الرجز جرت على ألسنة المقاتلين فى أثناء القتال (٢) ، ولكنها لا تجعلنا نسلك أصحابها بين الشعراء . وربما كان هناك شعراء آخرون ظهروا فى هذه الثورة ، ولكن لم يصل إلينا شعرهم ، نظرا للظروف السياسية التى كانت تمر بها الكوفة فى أثناء هذه الثورة وفى أعقابها ، وهى ظروف قاسية جعلت الشعراء يكتمون ما يقولون من شعر ضد الحكم الأموى ، حتى لا يتعرضوا للقتل أو التشريد أو - على أقل تقدير - للتعذيب والاضطهاد . ويشير الرواة إلى مجموعة من القصائد قيلت فى ذلك الوقت ، وعرفت « بالمُكْتَمات » . ويذكرون أنهن « كُنَّ يُكْتَمن فى ذلك الزمان » (٣) . وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بإحدى هذه القصائد ،

---

(١) ٢/١/٥٤٨ . والفرس المهلوب : المتتابع العدو .

(٢) انظر الطبرى ٢/١/٥٦١ ، ٥٧١ ، والمسعودى : مروج الذهب ٢/٨٨ .

(٣) انظر الطبرى ٢/١/٥٧١ .

وهى لأعشى همدان (١) ، يتحدث فيها عن ثورة التوابين ، ويرثى شهداءهم ، ويهاجم الأمويين .

وعلى طريقة أعشى همدان التى لاحظناها فى مطالع قصائده من حرص على المقدمات الغزلية واهتمام بالجانب الجسدى من المرأة ، يبدأ قصيدته هذه ، فيتحدث عن ذلك الخيال الذى ألم به من صاحبته البعيدة التى فارقته وخلفت له الشجو والهم ، ثم يمضى سريعاً ليتحدث عن ذكرياته معها حين انفتلت إليه فى الضحى مع رفيقاتها «البيضِ الوِسَامِ الخراعب» وقد تراءت له « هيفَاء مهضومةَ الحشَا ، لطيفة طىِّ الكشح ، ريّا الحقائب» ، ويشبهها بشمس الضحى التى «تَنْكلُ بين السحائب» ، ويذكر أنها هى هواه وجوَاه ومُنَاه ، ثم يتذكر شبابه البعيد ومغامراته الغرامية . ولكنه لا يطيل ، لأنه — فيما يبدو — يريد أن يصل إلى موضوع قصيدته الأساسى من غير إضاعة لمجهوده الفنى ، ولكنه لا ينتقل إليه انتقالاً فجائياً ، وإنما يمهد له على طريقة القدماء فى تكلف واضح ، فيذكر أنه لا ينسى هؤلاء الأحباب، ولكنه لا ينسى أيضاً تلك الفجيعة التى فجعها الإسلام فى سليمان بن صرد شيخ التوابين :

فإنى وإنْ لم أنسهنَّ لَذاكــرٌ رزيئةَ مِخْبَاتٍ كريم المناصبِ
توسَّلَ بالتقوى إلى الله صادقا وتقوى الإله خيرُ تكْسَاب كاسب
وتَخَلَّى عن الدنيا فلم يلتبسْ بها وتابَ إلى الله الرفيع المـــراتب
تخلَّى عن الدنيا وقال : اطرَحْتُهُا فلستُ إليها ما حييت بآئب
وماأنا فيما يُكْبِر النـــاسُ فقــدَه ويسعى له الساعون فيها براغب

لقد بدأ الشاعر موضوعه من حيث يجب أن يبدأ ، فتحدث بادىء ذى بدء عن زعيم الثورة ، ورسم له هذه الصورة الدينية الرائعة . وقد كان هذا طبيعياً منه ، لأن الثورة ثورة دينية . ومضى يعبر فى أثناء ذلك عن مبادىء التوابين التى قامت ثورتهم من أجلها ، وهل كانت ثورتهم

(١) الطبرى ٢/١/٥٧٢ — ٥٧٥ . ويروى منها المسعودى فى مروج الذهب ٢/٨٨ ، ٨٩ بعض أبياتها . وقد اعتمدنا على رواية الطبرى لأنها أوفى وأدق .

إلا توسلاً بالتقوى إلى الله ، وتوبة إليه ، ورفضاً للدنيا، ورغبة عنها ؟ إن هذا هو ما يذكره الشاعر فى هذه الأبيات ، وكأنه يترجم شعراً ما كان يردده هؤلاء التوابون فى خطابتهم (١) . إن اللحن إسلامى خالص فى أسلوبه ومعانيه ، والرثاء فيه رثاء إسلامى جديد لا تشوبه شائبة من جاهلية أو تقليد ، وإنما هو تصوير صادق لشخصية الشهيد الذى سقط دفاعاً عن مبادئه الدينية ، ورغبة فى التكفير عن ذنوبه والتوبة إلى الله .

ثم يمضى الشاعر فيتحدث عن القتال الذى دار بين التوابين وبين جيش الشام فى عين الوردة ، وتتسع له الطاقة الفنية ليرسم صورة قوية رائعة لهذا القتال ، فهذا ابن صرد يوجه جيشه نحو الثوية لقتال ابن زياد ، وهو جيش قد تألف من جماعة من الشيعة يجمعون بين العقل الراجح والشجاعة الفائقة والشرف الرفيع ، وهم يمضون للقتال وهم أحد رجلين : رجل يريد أن يرضى دينه ، ورجل يريد أن يكفر عن ذنوبه ويتوب الى بارئه :

فساروا وهم ِمن ْبين مُلْتَمِس التقى ... وآخرَ مما جَرّ بالأمس تائبِ
فلاقَوْا بعين الوَرْدة الجيش فاصلا ... إليهم فحسوهُم ببيضٍ قواضب
يمانيةٍ تَذْرِى الأكف ، وتارة ... بخيلٍ عتاق مُقْرِباتٍ سلاهب
فجاءهمُ جمعٌ من الشأم ، بعده ... جموعٌ كموج البحر من كل جانب
فما بَرِحوا حتى أبيدت َسرَاتُهم ... فلم ينج منهم َثمَّ غير عصائب
وغودر أهلُ الصبر صرعَى فأصبحوا ... تَعَاوَرُهم ريح الصَّبا والجنائب

فى هذا الأسلوب القوى المتدفق الذى يستمد قوته من اصطناع الشاعر للأسلوب العربى القديم ، واحتذائه للمثل الفنية القديمة فى الشعر العربى ، والذى يستمد تدفقه من تلك الحماسة التى تملك على الشاعر نفسه ، ومن سيطرة التجربة النفسية التى يعبر عنها على نفسه ، استطاع الشاعر أن يرسم هذه الصورة الفنية القوية الرائعة للقتال ، التى يظهر فيها التوابون بإيمانهم وشجاعتهم ، وأهل الشام بجموعهم الهائلة الضخمة ، وكأنه يمهد بهذا لهزيمة التوابين ، وكأنما يريد أن يعلل لهذه الهزيمة بأن الكثرة تغلب الشجاعة .

---

(١) انظر أمثلة من هذه الخطابة فى الطبرى ٢/١/٤٩٨ وما بعدها .

ثم يهدأ اللحن فى النهاية ، وتختلط فيه أنغام الموت الحزينة بأنغام الإيمان المشرقة ، فإذا الصورة لجماعة من الشهداء سقطوا صرعى فى سبيل الله ، وأصبحت رياح الصبا والجنوب تمر على قبورهم ، وكأنها تغاديهم وتراوحهم بالسلام والتحية .

ثم على طريقة عبد الله بن خليفة التى رأيناها من قبل فى رثائه أصحاب حجر ، يمضى أعشى همدان فى رثاء أصحاب ابن صرد ، فيتحدث عن رؤسائهم وأبطالهم الذين استشهدوا فى القتال واحداً واحداً ، ويثنى عليهم ثناء حارا . ثم يختم لحنه بتحية يزجيها إلى ذلك الجيش الذى يَعُده « خيرَ جيشٍ للعراق وأهله » وبدعاء ألا يبعد الله هؤلاء الفرسان والحماة الذين يصفهم بأنهم « فرسانُنا وحُماتنا » ، ثم يعتذر لهزيمتهم بأن « القتل أكرم ميتةٍ » وبأنهم لم يُقتَلوا إلا بعد أن أثاروا أولئك الأمويين « المُحلِّين » إثارة عنيفة .

والواقع أن هذه القصيدة من أروع ما وصل إلينا من الشعر فى ثورة التوابين ، استطاع الشاعر فيها أن يرسم صورة نفسية صادقة عن إحساسه بهذه الثورة ، وأن يكون حديثه عنها حديث من تمتلئ نفسه بالحسرة والحزن على الإخفاق الذى أصابها ، وهو — على الرغم من استغلاله لأحداثها التاريخية وحرصه على ذكر أسماء الأماكن والأشخاص — كان حريصا على أن يجعل هذا كله يمر أولا من خلال نفسه المنفعلة ليصطبغ بمشاعرها وخلجاتها ، حتى لا يصل إلى أسماعنا نغما تاريخيا فيه الواقعية الجافة ، وإنما يصل إليها نغما فنيا فيه الأصداء النفسية بكل ماتثيره فى النفس من مشاعر وانفعالات . ولكننا — مع ذلك — لم نجعل أعشى همدان شاعر هذه الثورة ، وذلك لسبب بسيط وهو أنه لم يشترك اشتراكا عمليا فيها كما اشترك ابن الأحمر . ونحن بهذا إنما نتأخر بأعشى همدان لنضعه فى موضعه الطبيعى فى ثورة ابن الأشعث حيث ينتظره دور خطير سواء من الناحية العملية أو من الناحية الفنية .

* * *

ثم تكون ثورة المختار التى كانت فى ظاهر أمرها انتقاما للحسين ، وإن تكن فى الحقيقة محاولة شخصية للاستئثار بالسلطان(١) .

وقد شارك الشعر ، رجزه وقصيده فيها ، كما شارك فى كل الثورات السابقة . ولكن الظاهرة الفنية التى تلفت النظر فى هذه الثورة هى أن الشعراء وقفوا منها موقفين مختلفين : فطائفة وقفت موقف التأييد ، وطائفة وقفت موقف المعارضة . والواقع أن اختلاف الشعراء فى موقفهم من هذه الثورة لم يكن شيئاً غير عادى ، وإنما هو صدى للموقف السياسى فى الكوفة فى أثنائها . فقد كانت الكوفة منقسمة على نفسها إلى معسكرين : معسكر يؤيدها ، ومعسكر يعارضها ، فمن الطبيعى أن ينقسم الشعراء تبعاً لذلك إلى معسكرين أيضا . ولكن الملاحظة الفنية الجديرة بالتسجيل هنا ، والتى تظهر فى وضوح لكل متتبع لشعر هذه الثورة ، هى أن الشعر المؤيد لها كان قليلاً قلة ظاهرة بالنسبة إلى الشعر المعارض لها . ويبدو أن السبب الأساسى فى هذا يرجع إلى طبيعة هذه الثورة ، فقد رأينا فى دراستنا للحياة السياسية أن الموالى كانوا هم الكتلة الضخمة التى أيدتها ، وأن المختار كان يعمل كل جهده لاستمالتهم إليه ، واجتذابهم إلى حركته ، وأن هذا أغضب الأرستقراطية العربية فى الكوفة ، وجعلها تقف من هذه الثورة موقف المعارضة . ومعنى هذا أن الكتلة العربية فى الكوفة لم تكن — فى مجموعها — راضية عن حركة المختار ، فى حين كانت الكتلة التى رحبت بها هى الكتلة الأجنبية التى لم تكن فى هذا الوقت قد وصلت من إجادة اللغة العربية إلى الدرجة التى تمكنها من الإنتاج الفنى بها ، لأنها كانت ما تزال تتكلم بلغاتها الأجنبية(٢) .

ولما كان الرجز — كما لاحظنا دائماً — إنما يظهر فى أثناء القتال ، فمن الطبيعى أن تكون مجموعة الرجز فى هذه الثورة قليلة ، بل قليلة جداً

---

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٧٣ .

(٢) فى الطبرى ٢/٢/٦٤٧ نص كبير الأهمية فى تأييد ما نذهب إليه ، إذ يقول أحد قواد الأمويين لجنده قبل القتال : « يا أهل الشام ، إنكم إنما تقاتلون العبيد الآباق ، وقوماً قد تركوا الإسلام وخرجوا منه ، ليست لهم تقية ، ولا ينطقون بالعربية » .

وذلك لأن الذين اشتركوا فى القتال كان أكثرهم من هذه العناصر الأجنبية التى لم تكن لديها المقدرة اللغوية العربية الكافية للتعبير الفنى ومن الملاحظ هنا أن أكثر الرجز المؤيد لهذه الثورة جرى على لسان المختار نفسه . ورجز المختار يتفاوت بين الأسلوب العربى التقليدى الذى كان القدماء يستخدمونه فى رجزهم ، وبين الأسلوب الإسلامى الجديد الذى يتأثر بألفاظ القرآن وأساليبه ، والذى هو صورة من سجع المختار الذى اشتهر به ، فهو أحياناً حديث عن الشجاعة والبطولة ، واستلهام لحواء الخالدة فى مواقف الروع والفزع ، على نحو ما كان يفعل القدماء فى رجزهم فى مثل هذه المواقف :

قد علمَتْ بيضاءُ حسناء الطللْ واضحةُ الخدين عجزاء الكَفَلْ

أنى غداة الروع مِقْدامٌ بطل(١)

وهو أحياناً أخرى حديث إسلامى جديد يستمد تعبيراته من القرآن الكريم على نحو ما كان يفعل المختار فى أسجاعه :

أما وربِّ المُرْسَلات عُرْفَا لنقتلنَّ بعد صفٍّ صفا

وبعد ألف قاسطين ألفا(٢)

والقسم فى مطلع هذا الرجز قسم قرآنى اقتبسه المختار من أول سورة « المرسلات » ، والشطر الثانى يظهر فيه التأثر بأسلوب القرآن فى قوله تعالى : « وجاء ربّك والمَلك صَفًّا صَفا » (٣) ، ثم هو — إلى جانب ذلك صورة من أسلوب المختار فى أسجاعه القصيرة التى تكثر فى مطالعها الأقسام التى يقلد فيها أحيانا أقسام القرآن ، وأحياناً أخرى أقسام كهان العصر الجاهلى فى سجعهم .

وفى المعسكر الآخر مضى خصوم المختار من عرب الكوفة وأشرافها

---

(١) البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٢٥ ، والطبرى ٢/٢/٦١٧ .

(٢) انظر المصدرين السابقين : البلاذرى / ٢٤٨ ، والطبرى / ٧٠١ . وهو فى البلاذرى منسوب إلى شاعر مجهول . ولكنه فى الطبرى منسوب إلى المختار ، وهى نسبة تجد تأييداً لها فى أسلوب الرجز الذى نرى فيه شبهاً من أسلوب المختار فى أسجاعه .

(٣) سورة الفجر : الآية ٢٢ .

يرتجزون فى القتال الذى دار بينهم وبينه . وقد قلنا من قبل إن أشد ما كانت تضيق به صدور أشراف الكوفة من حركة المختار أنه رفع من شأن الموالى . وجرأ عليهم العبيد . وقد ظهرت هذه المعانى التى كانت تشغل أذهان هؤلاء العرب فى رجزهم ، فهذا حُمَيْد بن مُسْلم يقاتل أصحاب المختار فى يوم جَبّانة السبَيْع وهو يقول :

لأَضربنّ عن أبى حَكيم مَفارقَ الأعْبُد والصمم [1]

فهو يصرح بأنه يقاتل أصحاب المختار من العبيد ، بل إنه يؤكد أنه سيضربن مفارقهم ، وهو تعبير يدل على ما كانت تنطوى عليه نفسه من سخط وغضب على هذا الموقف الذى يقفه العبيد من السادة ، وهذا الشعور هو الذى دفعه أيضا إلى أن يذكر مع هؤلاء العبيد أولئك العرب الصرحاء الذين كانوا يقاتلون مع المختار ، حتى لا يستشعر غضاضة من وقوفه — وهو العربى الحر — أمام جماعات من العبيد ، وهو تقليد من تقاليد العرب الموروثة فى قتالهم ، بل لقد كان العربى يأنف من أن يقاتل عربياً يعتقد أنه دونه فى الشرف أو النسب .

فإذا ما تركنا الرجز إلى القصيد ، فاننا نلاحظ أن مجموعته أضخم . ولكن من المهم أن نسجل أن هذا التضخم يرجع إلى كثرة ما قاله المعارضون لها . وساعد على ذلك فرارهم من الكوفة إلى البصرة ، مما أتاح لهم فرصة مهاجمة الثورة بعيدا عن سلطان المختار وبطش أصحابه ، ثم ما آل إليه أمر الثورة بعد ذلك من إخفاق ، مما جعلهم يعلنون ما كانوا يكتمونه فى نفوسهم من سخط . أما الشعر المؤيد لها فإنه قليل ، ومستواه الفنى أضعف من شعر المعارضة . والشىء الذى يستحق التسجيل هنا هو أن مجموعة منه لم تكن صادرة عن عاطفة صادقة أو شعور حقيقى ، وإنما قيلت فى ظروف من الضغط والتهديد .

وأهم المعانى التى دار حولها الشعر المؤيد لهذه الثورة هو الحديث عن الانتقام للحسين ، أو — على حد التعبير الذى كان منتشرا فى ذلك الوقت —

---

(1) الطبرى ٦٥٩/٢/٢ .

« الدعوة لثارات الحسين » ، والحديث عن الدور الذى كان يقوم به المختار وزير ابن الحنفية – كما كان يطلق على نفسه – من أجل إعادة الخلافة إلى « الهاشمى المهدى » ابن « الوصى » كما كان يقول لهم ، ثم – بطبيعة الحال – الحديث عن القتال ، وما كان يبديه أنصار المختار من شجاعة ، وبالذات ما كان يقوم به بطلهم العظيم إبراهيم بن الأشتر الذى أطال شعراؤهم فى الحديث عنه ، ونظموا قصائدهم فى مدحه والتغنى ببطولته (١) ، ثم الحديث عن مصرع عبيد الله بن زياد فى أثناء القتال ، وهى الحادثة التى أثارت فى نفوسهم مشاعر الفرح والشماتة (٢) .

وإذا كان لا بد من اختيار شاعر يمثل هذه الثورة ، على نحو مافعلنا فى الثورات السابقة ، فإننا لا نتردد فى اختيار الشاعر عبد الله بن همّام السلُولى الذى نراه شاعر هذه الثورة ، وخير من عبر عنها فى شعره .

وابن همام السلولى كان فى أول أمره عثمانيا أمويا ، وكان قد سمع أحد الموالى من الشيعة يذكر عثمان وينال منه ، فغضب لذلك وعنفه وقنعه بالسوط . ثم تدور الأيام ، ويظهر المختار ، ويقوى أمره ، ويرتفع شأن الموالى ، ويصبح هذا المولى الذى ضربه ابن همام – وهو أبو عمرة كيسان – رئيس حرس المختار . ويشعر ابن همام بالخطر الذى أصبح محدقا به ، فلا يجد أمامه إلا أن ينضم إلى ابن مطيع أمير الكوفة من قبل عبد الله بن الزبير ، ولكن ابن مطيع يهزم ، ويصبح المختار سيد الكوفة فلا يجد ابن همام أمامه إلا أن يستخفى . ويظل مستخفيا حتى يستأمن له أحد أبناء قبيلته من المقربين إلى المختار ، وهو عبد الله بن شداد الجشَمى (٣) ، فيؤمنه المختار ، ويأتى ابن همام إليه ، فينشده شعرا له فى تأييد حركته ، فيرضى عنه ، ويرى أن من الخير أن يشترى لسانه ، فيحمله على فرس ، ويوصى أصحابه به خيرا ، ويطلب إليهم أن يحسنوا له الجزاء . ولكن بعضهم

---

(١) انظر على سبيل المثال قصيدة عبيد الله بن عمرو الساعدى فى الدينورى : الأخبار الطوال / ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، وقصيدة عبد الله بن همام السلولى فى الطبرى ٢/٢/٦٤٠ ، ٦٤١ .

(٢) انظر على سبيل المثال أبيات سراقة بن مرداس البارقى فى الطبرى ٢/٢/٧١٦ .

(٣) جشم وسلول من بكر بن هوازن (انظر المبرد : نسب عدنان وقحطان / ١٣) .

لا يعجبهم ذلك ولا يرضون به ، ولعلهم كانوا يذكرون ماضى هذا الشاعر السياسى المعارض لهم ، فيثورون به ، ويهمون بقتله ، لولا أن يقف إبراهيم بن الأشتر ، فيأخذ بيده ، ويجعله وراءه ، ويعلن أنه جار له ثم يقبل عليهم المختار فيؤمنه مرة أخرى ، ويحول بين أصحابه وبينه . ثم يمضى به ابن الأشتر إلى منزله ، ويجزل له العطاء . ولكن الحياة القبلية التى كانت مسيطرة على أهل الكوفة حتى ذلك الوقت تتدخل فى الموضوع ، فتثور هوازن ، قبيلة ابن همام الكبرى ، ويغضب ابن شداد لابن قبيلته ، وتوشك العصبية القبلية أن تفسد الأمر بين أصحاب المختار . ويشعر المختار بالخطر الذى أصبح يهدد حركته ، فيترضى هوازن ، ويسألهم أن يصفحوا عما اجتمعوا له ، ويدعو إليه ابن شداد ، ويطلب إليه أن يتوب إلى الله من هذه النزعة من نزعات الشيطان التى وسوس بها فى صدره . وتهدأ النفوس ، وتعود الأمور إلى نصابها ، وتمضى الثورة قدما فى طريقها المرسوم لها ، بعد أن ضمت إلى أنصارها شاعراً (١) .

ومضى ابن همام يعبر فى شعره عن ثورة المختار ومبادئها ، ويرسم صورة للقتال الذى دار بينه وبين ابن مطيع ، ويتحدث عن الدور الذى قامت به قبائل الكوفة فى هذا القتال ، ويثنى على ابن الأشتر بما هو أهل له ، مستغلاً فى ذلك كله شيئين : عقائد الشيعة ومبادئهم من ناحية ، والعصبيات القبلية من ناحية أخرى . ولكنه لا ينسى أن يحرص على المقدمات الغزلية التقليدية فى مطالع أكثر قصائده ، وهو أحياناً يجيد التخلص منها إلى غرضه الأساسى ، على نحو ما يظهر فى قصيدته العينية التى يتحدث فيها عن انتصار المختار على ابن مُطيع (٢) ، وأحياناً ينتقل من هذه المقدمات إلى غرضه الأساسى انتقالاً فجائياً دون أن يمهد له ، على نحو ما يظهر فى قصيدته

(١) جمعنا أخبار هذا الشاعر وكونا ترجمته من الطبرى ٢/٢/٦٣٦ - ٦٤١ ، والبلاذرى . أنساب الأشراف ٥/٢٢٩ ، ٢٣٠ . وقد ترجم له ابن قتيبة فى الشعر والشعراء / ٤١٢ - ٤١٣ ، ولكنها ترجمة مختصرة ، ولم يترجم له صاحب الأغانى ، ولكنه ذكر بعض أخباره وشعره عرضاً (انظر ١٤ / ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٧٠ - بولاق) .

(٢) انظرها فى الطبرى ٢/٢/٦٣٦ - ٦٣٨ ، وانظر بعض أبيات منها فى البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٣٤ ، وفى الدينورى : الأخبار الطوال / ٢٩٩ .

البائية التى يتحدث فيها عن حصار جيش المختار لقصر الإمارة فى الكوفة (١). ولكنه — على كل حال — لا يطيل فى هذه المقدمات تلك الإطالة التى نراها مثلا عند أعشى همدان .

وحين ننظر فى قصيدته العينية (٢) فاننا نلاحظ أنه يبدؤها — كما قلنا — بمقدمة غزلية قصيرة ، يتحدث فيها عن صاحبته التى هجرته لوشاية حملها إليها واش سعى بينهما ، فتركته يعانى هما يملأ عليه كل قلبه ، ثم يحاول أن يُهَوِّن على نفسه الأمر حتى لا يرديه الهوى حزنا وغما ، فليس هو أول من هجرته صاحبته ، وليس هذا شيئا جديدا على المرأة ، وإنما هو شىء قديم فيها :

ألاَ انتسأتْ بالود عنك وأدبرتْ ... معالنةً بالهجر أمُّ سريع
وحَمَّلها واش سعى غيرَ مُؤْتَلٍ ... فأبْت بِهمٍّ فى الفؤاد جميع
فخَفِّض عليك الشأن لا يُرْدكَ الهوى ... فليس انتقال خُلةٍ ببديع

وهى مقدمة تتصل اتصالا قريبا بالظروف التى كانت تحيط بالشاعر ، وكأنها صدى نفسى لمحنته السياسية التى كان يمر بها ، فقد كانت هذه القصيدة أول قصيدة أنشدها المختار بعد أن استأمن له عبد الله بن شداد(٣) ، فمن الطبيعى أن يكون مستهل حديثه عن الهجر والوشاية اللذين عانى منهما فى حبه ما يعانيه منهما فى حياته السياسية ، وكأنه يجعل منهما تفسيرا أو تعليلا أو نوعا من الاعتذار لموقفه السياسى السابق من المختار ، وكأنه يقول له : إننى لم أبعد عنك لأننى أكرهك أو أبغضك ، وإنما أنت الذى تناءيت عنى حين بدأتنى بالهجر ، وإن ما بلغك عنى ليس إلا وشاية حملها إليك واش سعى بيننا ، فأفسد الأمر علىّ وعليك .

ولا يطيل الشاعر فى هذه المقدمة ، لأنه يريد أن يسرع إلى موضوعه

---

(١) انظرها فى الطبرى ٢/٢/٦٤١ ، ٦٤٢ ، وانظر أبياتاً منها فى البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٣٠ .

(٢) أخذنا فى دراسة هذه القصيدة برواية الطبرى لها ، لأنها أوفى الروايات وأتمها .

(٣) انظر الطبرى ٢/٢/٦٣٦ .

الأساسى ، وهو مدح المختار ، لعله بذلك يستعجل رضاه ، ويتقرب إليه بالحديث الواضح الصريح ، ولكنه لاينتقل إلى موضوعه انتقالاً فجائياً ، وإنما يمهد له ، فيذكر أن الظروف السياسية التى يمر بها وطنه لا تترك للشباب فرصة للغزل ، فإنما هى ظروف قتال قاسية رهيبة تذهل كل فتى عن حبه وصاحبته :

وفى ليلة المختار ما يُذْهِلُ الفتى ويُلهيه عن رُود الشباب شَمُوع
دعا يَا لثَارات الحسين ! فأقبلتْ كتائبُ من هَمْدان بعد هَزيع
ومن مَذْحِج جاء الرئيس ابنُ مالكٍ يقودُ جموعاً عُبِّيتْ بجموعِ

لقد وصل الشاعر إلى موضوعه على هذا الجسر الذى يشبه جسور القتال التى يقيمها المحاربون مؤقتاً ليعبروا عليها ، ثم ليطووها بعد ذلك ، ولم يكد الشاعر يعبر هذا الجسر حتى ألفى نفسه فى ميدان القتال ، فاندفع وسط الكتائب المحاربة ليرسم صورة دقيقة للمعركة ، ولكنها صورة تعنى بالمقاتلين أكثر من عنايتها بالقتال نفسه ، فهو يتحدث عن القبائل العربية التى اشتركت فى القتال ، ويتحدث عن قوادها ، ويذكر أسماءهم فى إعجاب وإكبار . والشىء الذى يلفت النظر هو أن الشاعر أهمل تلك الكتلة الضخمة التى اشتركت فى الثورة ، وهى كتلة الموالى . وهو إهمال مقصود ومتعمد من غير شك ، فلم يكن يعنى الشاعر من أمرهم شىء ، بل ربما كان ساخطاً عليهم ، ضيق الصدر بهم ، لأن أحدهم — وهو كيسان — كان السبب فى كل ما لحقه من بلاء ، وفى وقوفه أمام هذا الجمع الحاشد موقف الاعتذار والتزلف والتملق .

ثم يمضى بعد ذلك إلى القتال ، فيتحدث عن الخيل المدرعة والأخرى الحاسرة التى تكر على ابن مطيع بضرب يشدَخ الهام ، وطعن وجيع يمزق الأجسام . ثم يتحدث عن حصاره فى قصر الإمارة ، وما لحق به هناك من ذل وهوان وخضوع ، حتى مَن عليه وعلى أصحابه المختار «وزير ابن الوصى» . ثم يختم قصيدته بالحديث عن عودة الهدى إلى مستقره ، ورجوع الأمر إلى صاحبه الشرعى « الهاشمى المُهْتدِى المهتدَى به » الذى يدين له الجميع بالسمع والطاعة :

فَمَنْ وزيرُ ابن الوصى عليهم ... وكان لهم في الناس خيرَ شفيعِ
وآبَ الهدى حقا إلى مُسْتَقَرِّه ... بخير إيابٍ آبه ورجوع
إلى الهاشمى المهتَدِى المهتَدَى به ... فنحن له من سامع ومطيع

أرأيت كيف بدأت ألفاظ الشيعة وعقائدهم فى الظهور فى هذه الأبيات؟ إن الشاعر استطاع أن يستغل هذه الألفاظ التى تتصل بالعقيدة الشيعية والتى كان المختار يرددها فى كل مناسبة استغلالا فنيا. وهو — من غير شك — شىء جديد فى الشعر العربى، ومحاولة لجعل الطاقة الفنية تتسع لأمثال هذه العقائد المذهبية، وهى — وإن تكن محاولة على حظ غير قليل من البساطة — فإنها تمهيد للطريق الذى سار فيه شعراء الشيعة بعد ذلك.

وقد قلنا منذ قليل إن مجموعة من الشعر الذى قيل تأييدا لهذه الثورة قيلت فى ظروف من التهديد والوعيد. ولعل خير من يمثل هذا الاتجاه الشاعر سراقَة بن مرْداسٍ البارقى، الذى ظهر عنده هذا اللون من الشعر فى صورة تستحق الوقوف عندها.

وسراقة أحد أبناء الخنساء الأربعة الذين يصفهم أبو عبيدة بأنهم كلهم شعراء (١). ويصفه صاحب الأغانى بأنه كان «من ظرفاء أهل العراق (٢)». وهو أحد الذين اشتبكوا مع جرير فى معركة النقائض بتحريض من بشر بن مروان أيام ولايته على العراق (٣)، وأحد الكوفيين الذين شنعوا على كثَيِّر عزَّة وهجوه حين ادعى أنه قرشى (٤). والذى يعنينا هنا هو أن سراقة كان أحد أولئك الكوفيين الذين وقفوا فى وجه المختار يعارضون حركته، وأحد الذين اشتركوا فى قتاله يوم جبانة السبيع، حتى إذا ما هزم عرب الكوفة وأشرافها فى هذا اليوم كان سراقة أحد الأسرى الذين وقعوا فى أيدى أصحاب المختار. وانتهز سراقة فرصة

---

(١) الأغانى ١٣/٧٢ (بولاق).
(٢) الأغانى ٩/١٣ (دار الكتب).
(٣) الأغانى ٨/١٨، ١٩ (دار الكتب).
(٤) الأغانى ٩/١٢، ١٣ (دار الكتب).

انصراف المختار من ميدان القتال فى طريقه إلى القصر ، فأخذ يناديه بأعلى صوته ، ويستعطفه ، ويسأله أن يعفو عنه ، وأن يمن عليه بالحياة . ولم يجد ما يسعفه فى موقفه هذا الضيق — والمختار فى نشوة النصر يسرع فى طريقه إلى القصر — إلا الرجز يعتمد عليه فى استعطافه وسؤاله . وعلى نحو ما فعل المختار مع ابن همام ، قبل رجاء سراقة ، واستجاب إلى سؤاله ، ولكنه بعث به أولاً إلى السجن ، وأمر بحبسه ليلة ، كأنه يريد أن يشعره قبل أن يمن عليه بأنه أصبح فى يده ، وأنه قادر على أن يفعل به ما يشاء . وفى اليوم التالى أرسل إليه فأخرجه ، ودعاه إليه . وكان سراقة قد أعد للأمر عدته ، واستعد للقاء المختار بقصيدة نظمها فى سجنه ، يمدحه فيها ، ويعتذر إليه ، ويتذلل له ، ويسأله العفو عنه ، وقبول توبته عما فرط منه . والظاهر أن سراقة كان ماكراً ، وقد انتهى به مكره إلى أن خير وسيلة يضمن بها رضا المختار أن يعلن له أنه مؤمن به ومصدق له فى ذلك الجانب الذى كان المختار يحرص على أن يصدقه الناس فيه ، وهى تلك الأكاذيب التى كان يذيعها فى أصحابه ليوهمهم بأنه كالأنبياء يُوحى إليه ، وأن السماء راضية عن حركته . ولهذا لم يكد سراقة يفرغ من إنشاده قصيدته حتى قال له : « أصلحك الله أيها الأمير ! سراقة بن مرداس يَحْلف بالله الذى لا إله إلا هو لقد رأى الملائكة تقاتل على الخيول البُلْق بين السماء والأرض » . ولكن المختار كان أشد مكراً من سراقة ، فهو يعرف أنه يكذب عليه ويريد خداعه ، لأن المختار — بطبيعة الحال — إذا كان يكذب على أصحابه فإنه لا يمكن أن يكذب على نفسه ، وإذا كان يضلل أصحابه بمثل هذه الترهات فإنه لا يمكن أن يضلل نفسه ، ولكنه — وقد رأى سراقة على استعداد لأن يبيع دينه وضميره فى سبيل حياته — رأى أن يستفيد منه قدر ما يستطيع ، وألا يترك هذه الفرصة تفلت من يديه دون أن يكسب من ورائها شيئاً ، فتظاهر بأنه يصدقه ، وقال له : «فاصعد إلى المنبر ، فأعْلم ذلك المسلمين» . أرأيت إلى صراع المكر والمخادعة كيف يدور بين هذين الماكرين ؟ والبقية — بطبيعة الحال—مفهومة ، فقد صعد سراقة إلى المنبر ، وأعلن على الملأ ذلك . ولكن المختار — وقد بلغ من سراقة ما كان

يبغيه — لم يشأ أن يَدعَه يعتقد أنه قد استطاع خداعَه ، أو أن يترك له فرصة الحكم عليه بأنه مغفل يكذب على أصحابه ثم يصدق أكاذيبه ، ولهذا لم يكد سراقة يعلن ما أعلن على الملأ حتى خلا به المختار وقال له : « إنى قد علمت أنك لم تر الملائكة ، وإنما أردتَ ما قد عرفت ألا أقتلك ، فاذهب عنى حيث أحببت لا تُفسد علىّ أصحابى » . وأغلب الظن أن المختار لم يرغب فى استبقاء هذا الشاعر معه كما فعل مع ابن همّام ، لأنه أدرك أنه أمام شاعر منافق ماكر مضلل على استعداد لأن يبيع دينه وضميره فى سبيل أغراضه ، وأنه لن ينتفع منه بأكثر مما انتفع ، بل ربما كان بقاؤه معه خطرا على حركته لأنه من اليسير أن ينقلب عليه ، وأن يرجع عما أعلنه ، فيثور الشك فى نفوس أصحابه ، وهو فى أشد الحاجة إلى أن يظلوا على إيمانهم الأعمى به فيما يقول وفيما يفعل . ولم يكد سراقة ينجو حتّى سارع بالهرب إلى البصرة ليلحق بأشراف الكوفة الذين فروا إليها ليستنجدوا بمُصْعب بن الزبير ويستعينوا به على المختار . ولم يكد سراقة يطمئن إلى نجاته حتى مضى ينظم الشعر فى مهاجمة المختار والسخرية منه(١) .

ولننظر فى هذه القصيدة الّتى نظمها فى سجن المختار استعطافاً له وطلباً لعفوه (٢) :

ألاَ أبْلِـغْ أبا اسحاقَ أنّـا	نَزَوْنَا نزوةً كانت علينـا
خرجنـا لا نرى الضعفاءَ شيئاً	وكان خروجنا بَطَراً وحَيْنَا
نراهم فى مَصَافِّهِمُ قليـلاً	وهمْ مثل الدَّبَى حين التقينا

(١) جمعنا أخبار هذا الشاعر وكونا له هذه الترجمة من الطبرى ٢/٢/٦٦٣ — ٦٦٥ والدينورى : الأخبار الطوال / ٣٠٩ ، والبلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٣٤ . ولم يترجم له صاحب الأغانى ولا صاحب الشعر والشعراء . ولكن وردت بعض أخباره وشعره فى الأغانى فى ترجمة أخيه العباس بن مرداس ، وفى ترجمة جرير ، وترجمة كثير .

(٢) انظر هذه القصيدة فى الطبرى ٢/٢/٦٦٤ . وقد روى منها الدينورى فى الأخبار الطوال / ٣٠٩ بيتين ، هما الأول والثانى من رواية الطبرى ، مع اختلاف لفظى عنها ، وروى ابن عبد ربه فى العقد الفريد ٢/١٧٠ بعض أبيات منها ، مع اختلاف لفظى أيضاً . وقد أخذنا برواية الطبرى لأنها أدق وأوفى .

برزنا إذ رأيناهم فلمّا رأينا القومَ قد برزوا إلينا
لَقِينَا منهُم ضرباً طِلَحْفاً وطعناً صائباً حتى انثنينا (١)
نُصِرْتَ على عدّوك كلّ يوم بكل كتيبةٍ تَنْعَى حِسينا
كنصر محمدٍ فى يوم بدرٍ ويوم الشِّعْب إذْ لاقى حُنَيْنا
فأَسْجِحْ إذ ملكت فلو ملكنا لجُرْنا فى الحكومة واعتدينا (٢)
تَقَبّلْ توبةً منى ، فإنى سأشكر إنْ جعلتَ النقد دَيْنا

فمن الواضح أن العاطفة التى تسيطر عليها هى التذلل والاستكانة ، فالشاعر فيها ينزل بكرامته وكبريائه وشرفه العسكرى إلى مستوى لا يليق به ، ولكنه — كما رأينا — كان يفعل هذا من أجل حياته المهددة. ومع ذلك فقد كان يستطيع أن يجعل قصيدته مدحاً عاماً للمختار ، واعتذاراً إليه ، من غير أن يتذلل كل هذا التذلل ، أو يستكين كل هذه الاستكانة . ويبلغ هذا التذلل أقصاه حين يهاجم الشاعر نفسه ويجر معه أصحابه فى هذا الحديث الذليل ، فهو يعلن أنهم خرجوا لقتال المختار ، فكان خروجهم عليهم لا لهم ، وكان إساءة ارتكبوها فى حق أنفسهم ، فما ظلمهم المختار ، وإنما كانوا أنفسهم يظلمون ، وهو لا يعبر عن هذا بالخروج ، وإنما يجعل خروجهم نزوة طائشة قفزت إلى أذهانهم فى غير تعقل ولا رويّة . وهو لا يكتفى بهذه الصورة الذليلة وإنما يضيف إليها صورة أخرى لا تقل عنها ذلة ، فيذكر أن خروجهم على المختار كان سفهاً وحمقاً وجحوداً ، بل كان انتحاراً أوْرَدَهم مواردَ الهلاك . ويتابع الشاعر تذلله ، وتتوالى صور الذلة فى قصيدته ، فيذكر أنهم برزوا إلى أصحاب المختار ، ولكنهم لم يكادوا يفعلون حتى لقوا منهم ضرباً شديداً وطعناً محكماً فارتدوا على أعقابهم ، وهو بعد هذا الاعتراف الذليل بالهزيمة يبالغ فى التذلل ، فيشبّه انتصار المختار عليهم بانتصار النبى على مشركى مكة فى يوم بدر ، وعلى مشركى هوازن وثقيف فى يوم حنين . ولعله بهذا كان يحاول أن يرضى المختار الذى كان يدعى النبوة ، ويزعم أنه

(١) الضرب الطلحف هو الضرب الشديد .
(٢) الإسجاح : حسن العفو .

يوحى إليه ، وأنه إن يكذِّب فقد كذِّب الأنبياء من قبله ، وكأنه يقول له: إنك كالنبي محمد ، كذبه مشركو مكة ، فأظهره الله عليهم يوم بدر ، ووقف منه اليهود موقف النفاق والعداوة فهزمهم الله يوم حنين . ثم تتابع صور الذلة ، فيعلن الشاعر فى استكانة وخضوع أن المختار قد ملك أمره ، فهو يتوسل إليه أن يُحْسِنَ فيه العفو ، وأن يكون معه أكرم منه ومن أصحابه لو أنهم كانوا هم المنتصرين ، فلو قد قدر لهم النصر لجاروا واعتدوا .

أرأيت إلى صور التذلل كيف تتتابع صورة فى إثر صورة ؟ وكيف يأخذ بعضها برقاب بعض ، كأنها قَيْد الأسير تتتابع حَلْقَاتُه حلقةً فى إثر حلقة ؟ إن القصيدة صورة ناطقة عما كان يشعر به الشاعر فى أعماق نفسه من ذلة واستكانة وضعف . ولكن ليس معنى هذا أنها — من الناحية الفنية — ضعيفة ، وإنما هى — من هذه الناحية — قصيدة قوية ، لأنها تعبير صادق عن التجربة النفسية التى كان الشاعر يمر بها . وليس مما يعيب الفن أن يكون تعبيراً عن جوانب الضعف فى النفس الإنسانية ما دام صادقاً فى تعبيره ، وإنما يعيبه ألا يحسن التعبير أو ألا يصدق فيه .

ولكن لم يكد سراقة يخرج من الكوفة ، ويبعد عن سلطان المختار وبطش أصحابه ، حتى ينفض عن نفسه هذا الغبار الذليل ، ويلقى عن جسده — ونفسه أيضاً — رداء الاستكانة والخضوع ، فتثور نفسه على تذلله السابق ، وعلى من كانوا سبباً فيه ، وهم المختار وأصحابه ، فينشد أبياتاً يصور فيها هذه الثورة النفسية ، ويتوعّد المختارَ وأصحابَه بالقتال ، ويسخر من تلك الأكاذيب والترهّات التى يذيعها المختار فيهم ، والتى استغلها — حين وقع أسيراً فى يده — من أجل النجاة بحياته :

ألا أبْلِغْ أبا إسحاقَ أنى ... رأيتُ البُلْقَ دُهْماً مُصْمَتَاتِ
كفرتُ بوحيكم ، وجعلتُ نَذْرا ... علىَّ قتالكم حتى المماتِ
أرى عَيْنَىَّ ما لم تُبْصِراه ... كلانا عالمٌ بالتُرّهَاتِ
إذا قالوا أقولُ لهم كَذَبْتُم ... وإنْ خرجوا لَبِسْتُ لهم أداتى(١)

(١) الطبرى ٢/٢/٦٦٥ وانظر الأبيات الثلاثة الأولى فى البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/ ٢٣٤ ؛ وفى الدينورى : الأخبار الطوال / ٣٠٩ ، وفى الأغانى ٩/١٤ (دار الكتب) ، وفى ابن عبد ربه : العقد الفريد ٢/١٧٠ ، ١٧١ .

لقد تَنَمَّر الثعلب ، وخلَع ثوب الرياء ليلبس مكانه جلْد النمر ، ومضى يصب ثورته وسخريته على المختار وأصحابه . وفى نفس الوزن الذى أقام فيه قصيدته السابقة مضى يقيم هذه الأبيات ، وبنفس الطريقة التى بدأ بها تلك القصيدة بدأ هذه الأبيات . وكأنه بهذا يحاول أن ينقض على نفسه قصيدته السابقة ، ويرد عن نفسه تلك الذلة التى شاعت فيها ، أو كأنه يكفر عما سلف منه من بيع لدينه وضميره ، أو كأنه يعلن على الناس أنه إذا كان قد طلب من قبل من يبلغ المختار تذلله واستعطافه ، فإنه يطلب الآن من يبلغه ثورته وسخريته . والرسالة التى يريد إبلاغها رسالة موجزة ، ولكنها عنيفة سواء فى ثورتها أو فى سخريتها . إنها تتألف من كلمتين : كفره بأكاذيبه وترهاته التى أعلن من قبل أنه آمن بها ، ثم تهديده له ولأصحابه بأنه قد وهب حياته حتى آخر لحظة فيها لقتالهم وحربهم . إنه كافر بوحى صاحبهم الكذاب ، وعالم بترهاته وأكاذيبه علمه هو نفسه بها ، فلم تكن الخيول البلق التى ادعى أنه شاهدها فى القتال وعليها الملائكة إلا تلك القيود السود المصمتة التى كانت موضوعة فى يديه ، وهو فى سبيل النجاة بحياته جعل عينيه تريان ما لم تبصراه قط ، وهو على استعداد لأن يكذبه هو ومن معه إذا ادعوا شيئاً من أكاذيبهم وترهاتهم . ثم هو — إلى جانب ذلك — ساخط عليهم ، وقد جعل نذراً عليه أن يقاتلهم ما دام عرق الحياة ينبض بين جنبيه ، وقد استعد لقتالهم ، وأعد له عدته ، إذا ما فكروا فى الخروج إلى الميدان .

وإلى جانب سراقة كانت هناك مجموعة من شعراء الكوفة أتاح لهم بعدهم عن يد المختار أن يعبروا فى شعرهم عن معارضتهم لثورته ، وتكذيبهم لما كان يدعيه ، وسخريتهم من أكاذيبه وترهاته . وأشهر من يمثل هذه المجموعة اثنان من كبار الشعراء : أعشى همدان والمتوكل الليثى اللذان بلغ عندهما التعبير الفنى عن هذه المعارضة أرقى صوره وأروعها . والواقع أن هذين الشاعرين استطاعا أن يمدا الأدب العربى بثروة من الشعر السياسى ، إلا تكن ضخمة فإنها ذات قيمة نادرة .

وأعشى همدان هو الشاعر الذى قام بالدور الفنى الأكبر فى معارضة هذه الثورة حتى استطاع أن يستثير غضب المختار ، ويجعله يفقد أعصابه القوية

فيعلن عن هذا الغضب فى أحد أسجاعه ، ويتوعده فيه بالقتل (١) . والظاهر أن أعشى همدان لم يقف من هذه الثورة هذا الموقف الفنى فحسب ، وإنما قام بدور عملى فى معارضتها ، وهو يصرح فى شعره بأنه شارك الأرستقراطية الكوفية فى قتالها المختار يوم جبانة السبيع(٢) . والظاهر أنه اشترك معها أيضاً فى يوم المذار الأول ويوم المذار الثانى(٣) .

ويتحدث أعشى همدان فى شعره عن اشتراكه فى القتال ، ويُصرح فى ألم دفين بهزيمتهم أمام المختار ، ويَعُدّ هذا أحياناً من عجائب الدهر :

فما راعنا إلا شبَام تَحُسُّنا بأسيافها لا أسْقِيَتْ صوبَ هاضبِ
فَقُتِّل من أشرافنا فى محالّهمْ عصائبُ منهم أرْدفَتْ بعصائب
فكم من كَمِيٍّ قد أبارتْ سيوفُهم إلى الله أشكو رزء تلك المصائب
أيقتلنا المختار ظلماً بكفره فيالكَ دهراً مُرْصَداً بالعجائب(٤)

وأحياناً أخرى يرجعه إلى فرار بعض الخائنين الجبناء من القتال ، كما نرى فى قصيدته الطويلة الرائعة التى يرثى بها محمد بن الأشعث(٥) :

فيا أسفى يومَ لاقَيْتَهُمْ وخانتْ رجالَكَ فُرّارُهَا
وأقبلتِ الخيل مهزومةً عِثَاراً تُضرِّب أدبارهَا

ويرثى أولئك الأشراف من الأرستقراطية الكوفية الذين سقطوا فى ميدان القتال ، كما يرثى قتلى قومه من الهمدانيين (٦) :

وأفْنَى الحوادث ساداتِنا ومَرُّ الليالى وتكرارهَا

ويتحسر على هذه الحربِ الأهلية ، وتمتلىء نفسه أسفاً وأسى حين يرى

---

(١) انظر البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٣٥ .

(٢) فلما التقينا بالسبيع وأنسلوا إلينا ضربنا هامهم بالقواضب
(البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٣٥) .

(٣) انظر الدينورى : الأخبار الطوال / ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١٢ .

(٤) البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٣٥ ، والدينورى : الأخبار الطوال / ٣٠٨ .

(٥) الطبرى ٢/٢/٧٢٩ – ٧٣١ .

(٦) انظر رثاءه لبعض الهمدانيين فى الطبرى ٢/٢/٦٧٠ ، والبلاذرى : أنساب الأشراف ٥ / ٢٤٠ . ورثاؤه لمحمد بن الأشعث يعد أيضاً مثالا على هذا لأنه همدانى .

بعينيه مصارع قومه ، ولكنه يعلن أنه — مع ذلك — مسرور بما يلاقيه المختار من خزى وعار :

فَبَشِّرْ شيعةَ المختار إمّـــــا مررتَ على الكويفةِ بالصَّغَـــارِ

أقَرَّ العينَ صرعاهم وَفَـــــلٌ لهم جَمٌّ يُقَتَّلُ بالصَّحَـــارى

وما إنْ سرنى إهلاكُ قـــومى وإن كانوا — وَجَدِّكَ — فى خيار

ولكنى سررتُ بمـــا يلاقى أبو اسحاقَ من خزىٍ وعار (١)

وهو فى أثناء ذلك يصب سخطه على المختار ويصفه بأنه « سَحّـــار الموالى (٢) » كما يصب سخطه على قائد جيوشه إبراهيم بن الأشتر ويذكر أنه رجل تَنَكَّب الحقّ عن وجهه ، ويأسف على أن هذا الكوفى لم يتورع عن أن يصب على أهل الكوفة ، مدينته ، شآبيبَ الموت :

جزى الله إبراهيمَ عن أهل مصره جزاءَ امرىءٍ عن وجهه الحقَّ ناكِب

سَمَا بالقنا من أهل ساباطَ مُرقلا إلى الموت إرقالَ الجمال المَصَاعب

فصبَّ على الأحياء من صَوْب وَدْقِه شآبيبَ موتٍ عُقِّبَتْ بالحَرائب (٣)

كما يتحدث فى سخرية وتهكم عن كرسى المختار . ويعلن أنه يحب آل النبى ، ولكنه يؤثر على هذه الشَعْوَذَات القرآن الكريم الذى نزل به الوحى على النبى ، ويصف المختار وأصحابه بأنهم « سَبَئية » وأنهم « شرطة الشرك » ، ثم يعلن فى النهاية أنه مطيع لابن الزبير :

شهدت عليكم أنكم سَبَئِيَّـــةٌ وأنى بكم يا شُرْطَةَ الشرك عارفُ

وأقسِمُ ما كرسيُّكُم بسكينـــةٍ وإن كان قد لُفَّتْ عليه اللفائف

وأنْ ليس كالتابوت فينا وإنْ سعَتْ شِبَامٌ حواليه ونَهْدٌ وخارف

وإن شاكرٌ طافت به وتمسَّحَتْ بأعواده أو أدبرتْ لا يساعف

---

(١) الطبرى ٧٢٣/٢/٢ ، ٧٢٤ .

(٢) انظر قوله فى قصيدته السابقة التى يرثى بها محمد بن الأشعث (الطبرى ٧٣٠/٢/٢) :

بشط حروراء واستجمعت عليك الموالى وسحارها

(٣) البلاذرى : أنساب الأشراف ٢٣٥/٥ .

وإنى امرؤ أحببتُ آل محمـــد وآثرت وَحْياً ضُمِّنَتْه المصاحف

وبما يعتُ عبدَ الله لما تتابعتْ عليه قريشٌ شُمْطُها والغطارف (١)

ثم حين يهدأ الصراع ، وينتصر المصعب ومن معه من أهل البصرة على المختار ومن معه من أهل الكوفة ، ويشعر أهل البصرة بالزهو حين سجلوا نصراً على أعدائهم التقليديين ، تعود إلى نفس الأعشى عصبيته البلدية ، فيفتخر بأهل الكوفة ، ويعدد انتصاراتهم على أهل البصرة ، ويخص بالذكر يوم الجمل الذى انتصر فيه الكوفيون على البصريين ، ويذكر أن البصريين فى أيام المختار لم ينتصروا إلا على تلك الخشبية من عبيد الكوفة ، وهو انتصار لا يعدل انتصار الكوفيين فى يوم الجمل على عرب البصرة وساداتها ، بل إن البصريين لم ينتصروا إلا بفضل مساعدة أهل الكوفة الذين أرغموهم إرغاماً على القتال ، وجمعوا أمرهم بعد التفرق والضعف :

أفَخَرْتم أن قتلتم أعْبُــــداً وهزمتم مرةً آل عَزَلْ (٢)

نحن سقناكم إليهم عنـــوةً وجَمَعنا أمركم بعد الفَشَـــلْ

فإذا فاخرتمونا فاذكـــروا ما فعلنا بكمُ يـــوم الجَمَـــل

بين شيخ خاضب عُثْنُونَـــه وفتى أبيضَ وضّاحٍ رِفَـــلْ

جاءنا يَهْدِج فى سابغـــةٍ فذبحنـــاه ضحىً ذبحَ الحَمَل

وعفونا فنَسِيتُم عفونــــا وكفرتم نعمة الله الأجَـــلْ

وقتلتم خَشَبَيين بهـــم بَدَلا منْ قومكم شرَّ بَدَل (٣)

---

(١) انظر الطبرى ٧٠٤/٢/٢ ، ٧٠٥ . والبلاذرى : أنساب الأشراف ٢٤٢/٥ . وقد اعتمدنا على رواية الطبرى ولكننا أخذنا أحياناً برواية بعض النسخ المذكورة فى هامشه ، كما أضفنا إليها البيت الرابع الذى انفرد البلاذرى بروايته . وشبام ونهد وخارف وشاكر الواردة فى البيتين الثالث والرابع قبائل كانت تتولى أمر الكرسى وعصبه بالحرير والديباج (انظر المصدرين السابقين : البلاذرى / ٢٤٢ ،والطبرى / ٧٠٦) .

(٢) العزل : الاعتزال ، ويريد بآل عزل الخوارج لاعتزالهم جماعة المسلمين .

(٣) الطبرى ٢ / ٦٨٤/٢ . والأغانى ٥٥/٦ (دار الكتب) . والبلاذرى : أنساب الأشراف ٢٤٥/٥ . وقد اعتمدنا أساسياً على رواية الطبرى ، وإن كنا لم نرفض فى بعض الأبيات رواية المصدرين الآخرين .

وأما المتوكل الليثى (١) فهو كما يبدو من شعره – شاعر مجيد قوى العبارة حسن الأسلوب ، وقد التقى بالأخطل فى إحدى زياراته للكوفة وتحداه ، ولكن الأخطل لم يستجب لتحديه ، واكتفى بأن طلب إليه أن ينشده شيئاً من شعره ثم أثنى عليه . وليس معنى هذا أننا نضعه فى درجة فنية واحدة مع الأخطل، ولكن معناه أننا أمام شاعر يجد فى نفسه القُدْرَة على الوقوف أمام الأخطل وتحديه .

والموضوع الأساسى الذى يدور فيه شعر المتوكل فى معارضة الثورة هو تلك الشعوذات التى كان يصطنعها المختار فى دعوته ، وبالذات مسألة ادعائه الوحى ، ومسألة الكرسى . وهو يعرض للمسألة الأولى فى صورة جادة ، فيناقشها مناقشة عقلية دينية ، فلو كان المختار يوحى إليه لكان علْم ذلك عند رجال الدين ، ولجاءت به الأنباء والأخبار من قبل ، ولكن القرآن صريح فى أن محمداً خاتم الأنبياء وآخر المرسلين ، وإذن فما الحكم الذى نصدره على المختار؟ إنه من غير شك كذّاب دجّال ضالٌّ مُضلّ ، بل هو لا يقل عن المسيخ الدجال الذى سيظهر فى آخر الزمان . وإذا كان المختار ومن معه يدعون أنهم خرجوا من أجل الثأر للحسين فإن هذه هى المهزلة الكبرى ، لأنهم هم أنفسهم الذين كانوا سبباً فى مصرعه ، بل هم الذين قتلوه ، فيالهم من منافقين يقتلون القتيل ، ثم يقومون فى جنازته يبكون ! ولكن لكل شىء نهاية ، فليأتينهم قوم شجعان يفلقون رؤوسهم بسيوفهم ، ليخرجوا منها تلك الترهات والأكاذيب :

قَتَلوا حسيناً ثم هم يَنْعَوْنَه	إن الزمان بأهله أطـــواءُ
لا تَبْعدنْ بالطفّ قتلى ضُيِّعَت	وسَقى مساكنَ هَامها الأمطـار
ما شرطة الدجال تحت لوائـــه	بأضلَّ ممن غَرّه المختـــار
أبنى قَسِيٍّ أوْثقوا دجّالكـم	يُجْلَ الغبار وأنتمُ أحـــرار
لو كان عِلْم الغيب عند أخيكمُ	لتوطّأتْ لكمُ به الأحبـــار
ولكان أمـــراً بَيِّناً فيما مضى	تأتى به الأنباء والأخبـــار

(١) انظر ترجمته فى الأغانى ١١/٣٩ – ٤٣ (بولاق) .

إنى لأرجو أن يُكذِّبَ وَحْيَكم ... طعنٌ يَشُقُّ عصاكمُ وحصار
ويجيئكم قومٌ كأنَّ سيوفهم ... بأكفهم تحت العَجَاجة نار
لا ينثنون إذا هُم لاقوكمُ ... إلا وهام كماتكم أعشار(1)

أرأيت إلى هذه الأبيات الرائعة كيف تعبر عما قلناه من أن المتوكل شاعر مجيد قوى العبارة حسن الأسلوب؟ إنه يعبر عن معناه فى غير تكلف أو مشقة، وإنما تتدفق عباراته فى سهولة ويسر، كأنه - كما كان يقول القدماء - يغرف من بحر. وإنا لنقرأ هذه الأبيات فلا نكاد نجد فيها قصوراً فى المعنى أو تعثراً فى التعبير وإنما توضع كل عبارة فى موضعها لتعبر عن معناها تعبيراً قوياً جميلاً، فالحديث عن الحسين وأصحابه حديث رقيق، والحديث عن المختار وأصحابه فى سخرية مرة وحجاج قوى، والحديث عن الوعيد والتهديد فيه عنف وقسوة وإرهاب.

وأما المسألة الأخرى، وهى مسألة كرسى المختار، فهو يعرض لها فى صورة ساخرة متهكمة، وكأنه لا يجد خيراً من هذا الأسلوب للحديث عنها، لأنها مسألة أقرب إلى الهزل والتهريج منها إلى أى شىء آخر:

أبلغْ أبا اسحاقَ إن جئْتَه ... أنى بكرسيكم كافرُ
تنزو شِبام حول أعواده ... وتحمل الوَحْىَ له شاكر
مُحْمَرَّةٌ أعينُهم حوله ... كأنهنَّ الحِمَّص الحادرُ(2)

إن الشاعر يعتمد هنا فى عرض فكرته على عنصر السخرية والتهكم. وهو يستغل هذا العنصر فى براعة تعبيرية وتصويرية، فهو لا يريد أن يعرف عنه الناس أنه كافر بكرسى المختار، وإنما يريد - إمعاناً فى التحدى، ومبالغة فى التهكم - أن يعرف المختار نفسه عنه ذلك، وهو يؤكد هذا التهكم بقوله «إن جئته» كأنما بلغ المختار عنده من هوان الشأن درجة لا يستحق معها أن يكلف أحداً بالذهاب إليه ليبلغه ذلك، وإنما يكفى أن يبلغه إياه إذا شاءت الظروف أن يذهب إليه. ثم انظر إلى سخريته بشبام وشاكر،

---

(1) الطبرى ٢/٢/٦٨٦ - وقمى فى البيت الرابع هو ثقيف.
(2) الطبرى ٢/٢/٧٠٥.

وكيف عبر عن تحرك شبام حوله بأنها تنزو ، وكيف رسم لهم هذه الصورة المضحكة ، صورة العيون المُحْمَرّة التي تشبه في تورمها حبّات الحمص الغليظ !

* * *

ثم تكون ثورة ابن الأشعث التي أشعل نيرانها ضد الخليفة عبد الملك وواليه على العراق — الحجاج .

وشاعر هذه الثورة بدون منازع هو أعشى همدان الذى رأيناه يشارك فى بعض ثورات الكوفة السابقة ، تارة مؤيداً ، وتارة معارضاً ، ولكن دون أن يظهر فى أىٍّ منها بمظهر الشاعر الرسمى المعبر عنها أو الناطق بلسانها . لقد كان الأعشى فى تلك الثورات السابقة كالنسر الغريب الذى يحلّق فى سمائها الحمراء وعواصفها الهوج دون أن يجد صخرة يقيم عليها وكره ، أما فى هذه الثورة فقد وجد فى العصبية اليمنية صخرة عاتية تصلح مقاماً لو كره ، فشدّ جناحيه إلى ابن الأشعث سليل ملوك اليمن القدماء ، ومضى يحلّق فى ميدان الصراع الفسيح الممتد من أقصى سجستان شرقاً إلى أقصى العراق غرباً .

ولم تكن مشاركة الأعشى فى هذه الثورة مشاركة فنية فحسب ، وإنما كانت مشاركة عملية أيضاً . فهو أحد الذين خرجوا مع ابن الأشعث من أهل الكوفة (١) ، بل كان من أسرع الناس استجابة له وتأييداً لحركته منذ أن أخذ يدعو إليها فى سجستان(٢) . ويذكر الرواة أنه لما خرج من سجستان فى طريقه إلى العراق سار الأعشى بين يديه على فرسه وهو ينشد رجزاً فى مدحه وتأييد حركته(٣) . ثم لم يكد يدخل الكوفة حتى جعل الأعشى من نفسه داعية له ، ومن لسانه لساناً لثورته ، فجعل يقول الشعر فى مدحه ، وفى تحريض أهل الكوفة على القتال(٤) . ويذكر الرواة أنه كانت له معه

---

(١) انظر الأغانى ٦/٤٥ (دار الكتب) .
(٢) انظر المسعودى : مروج الذهب ٢/١١٨ .
(٣) الطبرى ٢/٢/١٠٥٥ — ١٠٥٧ .
(٤) انظر الأغانى ٦/٤٦ (دار الكتب) .

« مواقف محمودة ، وبلاء حسن ، وآثار مشهورة[1] » حتى إذا ما هزم ابن الأشعث ، وقضى على ثورته ، كان الأعشى أحد الأسرى الذين لقوا مصرعهم على يد الحجاج[2] .

ومن الواضح أن الأعشى إنما أيد ابن الأشعث هذا التأييد البعيد المدى بدافع من عصبيته القبلية ، ولكن من الواضح أيضاً أن دافعاً آخر كان يدفعه إلى ذلك ، فقد كانت نفس الأعشى تسيطر عليها نزعة أرستقراطية عميقة ، أثارها فيها شعوره بمجد اليمن القديم ، وبأن زعيمه سليل ملوكها القدماء ، وأنه يعمل لإعادة هذا المجد القديم .

ومن هنا كانت الفكرتان الأساسيتان اللتان ظهرتا فى شعره المؤيد لهذه الثورة هما الفكرتين اللتين ارتسمتا فى ذهنه عنها : فكرة العصبية القبلية من ناحية ، وفكرة الأرستقراطية من ناحية أخرى .

ولهذا ضعف الحديث عن السياسة فى شعره ضعفاً ملحوظاً ، حتى ليوشك هذا الحديث أن يختفى . فالأصداء السياسية فى شعره خافتة إلى درجة بعيدة ، والمعانى التى يعرض لها هى نفسها المعانى المألوفة فى المدح العربى من التغنى بالمجد والكرم والشجاعة . أما الحديث عن الثورة وأهدافها السياسية ، والسياسة الأموية وجورها وظلمها ، فإنها معان لم يقف عندها ، ولم يعن بها . ولا يمكن أن يفهم هذا على أنه ضعف فى إخلاص الشاعر للثورة ومبادئها ، أو ضعف فى مقدرته الفنية على التعبير عن هذه المعانى ، فإخلاصه للثورة ومبادئها ، ومقدرته الفنية الممتازة ، مما لا يحتمل الشك ، وإنما يرجع السبب فى ذلك إلى أنه كان مشغولاً عن هذه المعانى بهاتين الفكرتين اللتين كانتا مسيطرتين على ذهنه : فكرة العصبية القبلية ، وفكرة الأرستقراطية. وأغلب الظن أنه لم يكن يتمثل هذه الثورة ثورة سياسية بقدر ما كان يتمثلها محاولة لاسترداد اليمنية ملكهم القديم . وهو فى هذا لم يكن إلا ممثلاً لشعور اليمنية فى الكوفة الذين نظروا إلى هذه الثورة — كما قلنا من

(1) الأغانى ٦/٤٦ (دار الكتب) .

(2) الطبرى ٢/٢/١١١٣ — ١١١٨ ، والأغانى ٦/٥٨ — ٦٢ (دار الكتب) ، والمسعودى : مروج الذهب ٢/١١٨ — ١١٩ .

قبل[1] — من الزاوية القبلية ، أكثر مما نظروا إليها من الزاوية السياسية الخالصة ، فكانوا لهذا أسرعَ الطوائف استجابةً لابن الأشعث وحفّاً به .
والذى يبدو لنا من أخبار هذه الثورة أن ابن الأشعث لم يخرج على الدولة الأموية لفكرة سياسية خالصة ، وإنما خرج استجابة لمطامع شخصية كانت تملأ عليه نفسه . ومن هنا جعلنا أعشى همدان شاعر هذه الثورة ، على الرغم من ضعف الحديث عن الناحية السياسية فى شعره ، وذلك لأننا رأيناه قد عبر عن دوافعها الحقيقية تعبيراً صادقاً ، واستطاع بهذا أن يضعها فى موضعها الصحيح .

ولكن مما يؤسف له أن المجموعة الفنية التى وصلت إلينا من شعره فى هذه الثورة ليست كبيرة ، ولكنها مع ذلك ذات قيمة فنية ممتازة . وليس من شك فى أنها ليست كل ما قاله فيها ، لأن الظاهر من أخباره أنه قال فيها شعراً كثيراً [2] . وأغلب الظن أن الرواة فى هذا العصر تحرجوا من رواية كثير من هذا الشعر خوفاً من بطش الحجاج وعسفه ، لأن أكثر هذا الشعر — كما سنرى — كان هجاء للحجاج ومدحاً لابن الأشعث. ولعل مما يؤيد هذا أن أطول قصيدة وصلت إلينا من شعره فى هذه الثورة هى تلك الدالية التى أنشدها بين يدى الحجاج — حين أتى به أسيراً بعد القضاء على الثورة — يمدحه فيها ويهجو ابن الأشعث ، وسنعرض لها بعد قليل .

وحين ننظر فيما وصل إلينا من شعر الأعشى فى هذه الثورة نلاحظ أنه يستخدم الرجز كما يستخدم القصيد ، فهو يعتمد عليهما جميعاً فى التعبير عن هاتين الفكرتين الأساسيتين اللتين سيطرتا على ذهنه . وقد دفعته هاتان الفكرتان إلى أن يتمثل الثورة صراعاً بين ملوك اليمن وعبيد ثقيف ، بل إن الدائرة تضيق به أحياناً فيتمثلها صراعاً شخصياً بين ابن الأشعث والحجاج . ومن هنا ضعف الحديث عن السياسة فى شعره ، وانتشرت المعانى التقليدية المألوفة فى المدح والهجاء :

يابنَ الأشَجّ قريـــــعَ كنـــــدةَ لا أبالى فيك عَتْبَا

---

(1) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٨٥ .

(2) انظر الأغانى ٦/٤٦ (دار الكتب) .

أنت الرئيس ابن الرئيـــــس ، وأنت أعلى الناس كَعْبَا
نُبِّئْـت حجّــاجَ بن يــو سفَ خرّ من زَلَقٍ فتَبّــا
فانهضْ – فُديتَ – لعلــه يجلـو بك الرحمـن كربــا
وابعثْ عَطيّــــةَ فى الخيــو ل يَكُبُّهُنّ عليه كَبّــا (١)

فالحديث فى هذه الأبيات ليس حديثاً عن الثورة بقدر ما هو حديث عن ابن الأشعث والحجاج . والشاعر لا يتمثل الثورة صراعاً سياسياً بين الدولة والخارجين عليها ، وإنما يتمثلها صراعاً شخصياً بين ابن الأشعث والحجاج . بل إنه لا يتحدث عن الحجاج من حيث هو ممثل للدولة الأموية ، أو منفذ للسياسة الأموية ، وإنما يتحدث عنه من جانبه الشخصى ، وابن الأشعث عنده سليل ملوك كندة القدماء . وأصداء الموقف السياسى خافتة ضعيفة ، والحديث عن السياسة يكاد يختفى خلف هذا المدح وهذا الهجاء التقليديين .

والظاهرة الفنية التى تلفت النظر فى شعر الأعشى فى هذه الثورة هى ذلك التطور الذى سجله الرجز على يديه ، وهو تطور يستحق أن نقف عنده ونسجله لأنه – فى رأينا – يعد خطوة هامة فى تاريخ الرجز .

رأينا الرجز فى الفترات السالفة من حياة الكوفة السياسية صورة من الرجز القديم الذى كان يعرفه العصر الجاهلى : شطوراً قليلة العدد ، قليلة الحظ من الأصالة الفنية ، يتغنى بها المقاتل فى ميادين القتال يحمس بها نفسه ، ويستعين بحركاتها الموسيقية على حركات القتال ، ويعبر بها عن الموقف تعبيراً سريعاً متعجلاً ، مفتخراً بشجاعته أو نسبه ، متوعداً أعداءه بالموت والهزيمة ، مستمداً من حواء الخالدة مايثير فى نفسه الحماسة ، وما يبعث فيها الحمية ، فى المواقف الضيقة والمواطن الحرجة ، دون أن يرتفع بها إلى مستوى القصيد . ورأينا أن الرجز ظل طوال تلك الفترات محتفظاً بصورته الشكلية القديمة لم يسجل تقدماً يذكر ، وإن يكن قد بدأ يسجل تقدماً موضوعياً منذ عصر الفتن ، عندما خطا خطوته

(١) الأغانى ٦/ ٥٩ (دار الكتب) . وانظرها مع اختلاف فى الروايات فى المسعودى : مروج الذهب ٢/ ١١٨ ، وفى الطبرى ٢/ ٢/ ١٠٥٧ – وعطية الذى يشير إليه فى البيت الأخير هو قائد جيوش ابن الأشعث إلى العراق (انظر الطبرى الموضع السابق) .

الأولى نحو « الإسلامية » ، فأخذ يتطور من موضوعاته التقليدية القديمة المحدودة إلى موضوعات إسلامية جديدة . ورأينا أن الرجز فى عصر الثورات الأولى استطاع أن يحتفظ بهذا التطور الجديد ، وإن تكن الصورة القديمة قد ظلت ترفع من صوتها من حين إلى حين ، ولكن على استحياء . ومع ذلك لم يتقدم الرجز فى طريق هذا التطور الموضوعى حطوة أخرى ، وإنما كل ما حدث أنه فى خلال عصر الثورات الأولى سجل تقدماً من الناحية الفنية ، فبدأت تظهر فيه بعض الألوان الفنية الزاهية التى يقيم القصيد بناءه الفنى عليها. ولكن يظهر أن ربة الشعر ، أو — بعبارة أدق — ربة الرجز ، أرادت أن تكون الخطوة التالية التى يخطوها الرجز الكوفى فى سبيل التطور الشكلى والموضوعى والفنى من نصيب أعشى همدان فى أثناء ثورة ابن الأشعث .

لقد تطور الرجز على يد الأعشى من صورته القديمة إلى صورة جديدة ، فلم يعد شطوراً قليلة العدد ، وإنما طال وامتد ، ولم تعد موضوعاته تدور فى تلك الدائرة المحدودة الضيقة ، وإنما اتسعت الطاقة الفنية له ليعبر عن موضوعات فسيحة متسعة ، ولم يعد حظه من الأصالة الفنية ضئيلاً ، وإنما ثبتت دعائمه الفنية على نحو ما ثبتت دعائم القصيد . ولننظر فى هذه الأرجوزة التى كان الأعشى يتغنى بها بين يدى ابن الأشعث وهو خارج من سجستان فى طريقه إلى العراق(١) لنتبين إلى أى مدى تطور الرجز الكوفى على يديه :

شَطَّتْ نَوَى مَنْ داره بالإيوانْ	إيوان كسرى ذى القُرى والرَّيْحَانْ
مِنْ عاشقٍ أمسى بزابلِسْتَــان	إنّ ثقيفا منهمُ الكذّابـــانْ
كذّابُها الماضى وكذّابٌ ثـــانْ	أمْكَنَ ربّى منْ ثقيفٍ هَمْدان
يوما إلى الليل يُسَلّى ما كـــانْ	إنّا سَمَوْنَا للكَفُور الفتّـــان
حين طغى فى الكفر بعدَ الإيمان	بالسيّد الغِطْرِيفِ عبدِ الرحمن
سار بجمعٍ كالدَّبَى مِنْ قحطان	ومِنْ مَعَدّ قد أتى ابن عدنانْ

(١) انظرها فى الطبرى ٢/٢/١٠٥٦ ، ١٠٥٧ . وقد روى أبو الفرج بعض شطور منها فى الأغانى ٦/٥٩ (دار الكتب) ، وكذلك المسعودى فى مروج الذهب ٢/١١٨ ، مع اختلاف فى ترتيب الشطور .

بجحفلٍ جَمٍّ شديد الإرْنَــان ... فقل لحجاجٍ وَلِيِّ الشيطــان
يَثْبُتْ لجمع مذحجٍ وهمدان ... فإنهم سَاقُوه كأسَ الذّيْفَان
ومُلْحقـــوه بقُرى ابن مروان

أرأيت كيف تطور الرجز على يد أعشى همدان ؟ لقد ظهرت الأرجوزة التى تستطيع أن تقف على قدميها أمام القصيدة ، دون أن تستشعر شيئاً من ضآلة الشأن أو هوان المنزلة ، وتعددت شطورها ، واتسعت طاقتها الفنية لتعبر عن معان متعددة ،فلم تعد تعبيراً عن البطولة وافتخاراً بالنسب واستلهاماً للحماسة فحسب ، وإنما اتسعت لتعبر عن المعانى السياسية ، وعن معانى الهجاء والمدح والوصف ، بل لمعانى السخرية والتهكم ، واقتربت من صورة القصيدة ، وبدأت تخضع لتقاليدها الفنية ، فظهرت فيها المقدمة الغزلية .

لقد بدأ الأعشى أرجوزته — كما يبدأ المقصِّدون قصائدهم — بمقدمة غزلية تعد تقليدية من حيث وضعها فى مطلع الأرجوزة ، ولكنها — من حيث موضوعها — تعد شيئاً جديداً فى الشعر العربى ، فهو لا يتحدث فيها عن حبيبة بدوية يقف على أطلال ديارها فيبكى ويستبكى ، ولكنه يتحدث عن حبيبة أغلب الظن أنها فارسية ، إذ يذكر أنها تقيم فى« إيوان كسرى ذى القرى والريحان » وهو مطلع يتفق مع نزعته الأرستقراطية ، فحبيبته — كما تبدو من حديثه عنها — فتاة أرستقراطية . ولكنه لا يطيل فى هذه المقدمة ، وكأنه يشعر بأنها شىء جديد غريب لم يألفه الرجز العربى من قبل ، فيمضى مسرعاً إلى موضوعه الأساسى ، فيتحدث عنه حديثاً سياسياً تسيطر عليه الفكرتان اللتان ظلتا تسيطران على ذهنه وشعره طوال أيام الثورة . فالثورة صراع بين همدان وثقيف ، بل هى صراع بين ابن الأشعث والحجاج . وهو لهذا يصب هجاءه أولاً على ثقيف كلها ، تلك القبيلة التى خرج منها كذابان : المختار ثم الحجاج ، ويذكر أن الله هيأ لهمدان أن تتمكن من ثقيف لتنتقم منها ، ولترفع عن الأرستقراطية اليمنية ذلك النير الذليل الذى وضعه الحجاج الشعبى فى أعناقها . ثم ينتقل إلى الحديث عن حركة ابن الأشعث «السيد الغطريف » الذى خرج إلى الحجاج « الكفور الفتان » الذى كفر بعد إيمانه

وطغى فى كفره ، ويذكر أن ابن الأشعث خرج فى جيش ضخم كثيف من العرب جميعاً : القحطانية والعدنانية . ولكن عصبيته القبلية تلح عليه فيتوعد الحجاج« ولى الشيطان » بأن اليمنية سيسقونه كأساً مسمومة قاتلة ، ويطردونه إلى حيث يقيم سيده الخليفة الأموى فى قرى الشام .

أرأيت كيف اتسعت الطاقة الفنية للأرجوزة حتّى استطاعت التعبير عن كل هذه المعانى المتعددة ؟ إن الرجز لم يعد ذلك الفن الشعبى الذى يتغنى به أفراد الشعب العربى فى ميادين حياتهم الكادحة عند المتح ، وفى المُجاثاة ، وساعة المُشاولة — على حد عبارة الجاحظ السابقة — وإنما اخترق هذا النطاق الشعبى ليدور مع القصيد فى دائرته الرسمية . لقد اقترب الرجز من القصيد من نواحيه جميعها : الشكلية ، والموضوعية ، والفنية . ولكنا — بطبيعة الحال — لاندعى أن هذا التطور قد بلغ بالرجز صورته الفنية الكاملة ، وإنما كل ما نريد أن نسجله أن هذا التطوركان الخطوة الثانية التى خطاها الرجز الكوفى فى سبيل الوصول إلى « الفنية » الكاملة .

ونعود مرة أخرى إلى القصيد لننظر فى تلك الدالية الطويلة التى أنشدها الأعشى بين يدى الحجاج حين وقع فى الأسر بعد القضاء على الثورة ، يمدحه فيها ، ويثنى على الأمويين ، ويعتذر إليه عما فرط منه ، ويسأله العفو والمغفرة عما تورط فيه من تأييد لابن الأشعث ، ويهجو فيها سيده السابق ويتنكر لمبادئ ثورته(١) .

وأغلب الظن أن الأعشى كان يحاول أن يمثل مع الحجاج نفس الدور الذى مثّله من قبله سُراقة البارقى مع المختار حين وقع فى أسره ، فاستعطفه بقصيدته النونية حتّى عفا عنه . ولكن الحجاج كان أقسى قلباً من المختار ، وأشد عنفاً فى معاملة أعدائه ، وأكثر اعتماداً على السيف معهم ، وأبعدمن أن يتأثربدموعهم وتذللهم ، أوأن يخدعه تمثيلهم ومخادعتهم ، ولهذا رفض استعطاف الشاعر وأمر بقتله ، بعد أن صرح بأنه لا يمكن أن يخدع

---

(١) انظرها فى الطبرى ٢/٢/١١١٣–١١١٨ ، وقد روى أبو الفرج فى الأغانى ٦/٦٠ ، ٦١ (دار الكتب) طائفة كبيرة من أبياتها . ولم يرو المسعودى فى مروج الذهب ٢ / ١١٨ سوى ثلاثة أبيات منها .

بأمثال هذه التصرفات[1] . والواقع أن القصيدتين : قصيدة سراقة ، وقصيدة الأعشى ، تشتركان فى العاطفة المسيطرة عليهما وهى عاطفة التذلل والاستكانة ، فقد اعترف كلا الشاعرين بهزيمته فى ذلة وضراعة ، ونزل بكرامته وكبريائه وشرفه العسكرى إلى مستوى لا يليق به ، فى سبيل الحرص على الحياة ، ولكن الأعشى كان أسوأ حظاً من سراقة ، فقد نجا سراقة ، وقتل الأعشى .

وإذا كان الأعشى لم يعن بالحديث عن السياسة فى شعره السابق الذى قاله فى أثناء الثورة ، فإنه قد وجه عنايته الأساسية فى هذه القصيدة إلى السياسة ، فالقصيدة — من هذه الناحية — شعر سياسى فى أوسع معانيه . وقد يبدو هذا غريباً لأول وهلة ، لأننا كنا نتوقع أن يكون الحديث عن السياسة ظاهراً فى الشعر الذى قاله فى تأييد الثورة لا فى الشعر الذى قاله بعد إخفاقها ، ولكن هذه الغرابة تختفى عندما نتذكر أن العصبية القبلية والنزعة الأرستقراطية اللتين كانتا مسيطرتين على شعره السابق لم يعد لهما مجال هنا ، فاختفت هاتان الفكرتان لتفسحا المكان لحديث آخر ، ولم يكن هذا الحديث إلا السياسة ، ولكنها السياسة على النحو الذى ظن الشاعر أنه يرضى الحجاج .

يعترف الشاعر فى مستهل قصيدته بالهزيمة التى لحقت به وبقومه اعترافاً صريحاً ، بل ذليلاً ، ويرى أن هذه هى إرادة الله ليتمم نوره ، وليطفىء نور الفاسقين ، ولينزل بالعراق وأهله ذلاً بما ارتكبوه من نقض للعهد ، وإحداث للبدع الضالة ، ونكث للبيعة بعد البيعة :

أبى اللهُ إلاَّ أن يُتَمِّمَ نــورَهُ ... ويطفىء نور الفاســقين فيَخْمُدَا

وينزلَ ذلاًّ بالعراق وأهلــــه ... لمَا نَقَضوا العهدَ الوثيقَ المؤكَّدا

---

(1) يذكر الرواة أن أهل الشام الذين كانوا مع الحجاج قالوا له بعد أن استمعوا إلى هذه القصيدة : « قد أحسن أيها الأمير ، فخل سبيله » ، ولكن الحجاج قال لهم : « أتظنون أنه أراد المدح ؟ لا والله ، لكنه قال هذا أسفاً لغلبتكم إياه ، وأراد به أن يحرض أصحابه » . ثم أقبل على الأعشى فقال له : « أظننت يا عدو الله أنك تخدعنى بهذا الشعر وتنفلت من يدى حتى تنجو ؟» (الأغانى ٦/٦١ دار الكتب) وانظر الخبر نفسه مع اختلاف فى عباراته فى الطبرى ٢/٢/١١١٨ .

وما أحدثوا منْ بدعةٍ وعظيمةٍ   من القول لم تَصْعَدْ إلى الله مَصْعَدا
وما نَكَثُوا من بَيْعَةٍ بعد بيعة   إذا ضمنوها اليوم خَاسُوا بها غدا (١)

والمطلع إسلامى خالص ، يتأثر أسلوب القرآن ويقتبس منـــه ، ويتخذ من قوله تعالى « يريدون أنْ يُطْفئوا نورَ الله بأفواههم ، ويأبى الله إلّا أنْ يُتمّ نُورَه ولوكَرِهَ الكافرونَ (٢) » أساساً يقيم عليه فكرته فى البيت الأول ، ومادة يستمد منها ألفاظه أيضاً . ثم يستمر فى هذا التأثر والاقتباس فى البيتين التاليين ، وكأنه يشير بالبيت الثانى إلى قوله تعالى : «ولاتَنْقُضوا الأيمَانَ بعدَ توكيدِها ،وقد جَعَلْتم اللهَ عليكم كَفيلا(٣) » ويشير بالبيت الثالث إلى قوله تعالى : « إليه يَصْعَد الكَلم الطيّب(٤) » . لقد كان أعشى همدان فى أول أمره « أحد الفقهاء القُراء ، ثم ترك ذلك وقال الشعر »(٥) ، وليس من شك فى أن اتصاله الوثيق بالقرآن هو الذى لوّن شعره بهذه « القرآنية » الجميلة التى تظهر بوضوح فى هذا المطلع .

ثم يمضى الشاعر إلى أهل العراق ، فيصب سخطه عليهم ، ويصفهم بالجبن والذلة والكذب والجزع والفخر الكاذب والتزيد ، ويذكر أن الله فرق جمعهم ومزقهم وشردهم وأذلهم بماأوضعوا فى الفتن ، واضطجعوا فى مراقد الضلال ، وكأنه بهذا يحاول أن يرضى الحجاج بما يردده من عباراته المشهورة التى كانت تتردد فى خطبه فى أهل العراق (٦) :

وجُبْناً حَشَاه رَبُّهم فى قلوبهم   فما يَقْرَبون النـاس إلّا تَهَدُّدا
فلاصِدْقَ فى قولٍ ولا صبرَ عندهم   ولكنّ فخراً فيهُم وتَزَيُّـــدا

---

(١) الطبرى ١١١٣/٢/٢ ، ١١١٤
(٢) سورة التوبة الآية ٣٢ .
(٣) سورة النحل الآية ٩١ .
(٤) سورة فاطر الآية ١٠ .
(٥) الأغانى ٣٣/٦ (دار الكتب) .
(٦) انظر الجاحظ : البيان والتبيين ٣٠٨/٢ – ٣١٠ ، والطبرى ٨٦٤/٢/٢ – ٨٦٨ ، والمسعودى : مروج الذهب ١٠٤/٢ – ١٠٥ .

فكيف رأيتَ الله فرّق جَمْعهم ومزّقهم عُرْضَ البلاد وشـرّدا
فقتلاهمُ قتلى ضلالٍ وفتنـةٍ وحيُّهمُ أمسى ذليلا مُطَرَّدا(١)

ألست تحس أن هذه الأبيات إنما تستمد معانيها من خطب الحجاج ؟ وأن الشاعر كان حريصاً على أن يردد فيها ما ذكره الحجاج عند أول دخوله الكوفة ، لعله بهذا يجد سبيلاً إلى رضاه ؟

ثم يتحدث عن القتال الذى دار بينهم وبين الحجاج ، ويرى – كما رأى من قبل سراقة البارق – أن خروجهم لقتاله إنما كان انتحاراً أفضى بهم إلى الموت المترصد لهم . ثم يمضى إلى الحجاج ، فيمدحه بانتصاره عليهم ، على الرغم من كثرتهم وضخامة عددهم ، فقد دلفوا إليه فى صفوف كأنها الجبال ، ولكنه لم يلبث أن سل سيفه فى وجوههم فإذا جموعهم المتراصة تولى الأدبار ، ثم يصف الحجاج بأنه معانٌ من عند الله ، مظفر فى حروبه ، أما أعداؤه فإنهم فى ظلمات كأنها قطع الليل الأسود(٢) .

ثم يمضى بعد هذا الحديث عن القتال إلى الحديث عن السياسة ، فيقدم لنا صورة من الشعر السياسى بمعناه الدقيق ، يذكر فيها أن الدولة الأموية قد ثبت سلطانها ، وتأيد ملكها ، وعز جانبها ، ويهنىء أمير المؤمنين بهذا الانتصار الذى سجله جنوده وفرسانه على أولئك الباغين الحاسدين الذين نزوا احتجاجاً على ظلم أمرائهم ، مع أنهم هم أنفسهم أشد منهم بغياً وعناداً . ثم يمدح بنى مروان ، ويعلن أنهم خير أئمة للناس ، وأفضل الناس حلماً وسؤدداً ، وخير قريش أرومة ، ويذكر أن التجربة القاسية التى مرت بأصحاب ابن الأشعث انتهت بهم إلى أن أمير المؤمنين مسدد الخطى ، وأن الله سينصره على أعدائه ، وإن كادوا له فإن كيده أقوى وأشد ، ويرى أن الله لم يكتب لهم التوفيق والهدى لأنهم قوم قلوبهم مريضة ، منافقون ، ملحدون ، والله لا يهدى أمثالهم ، وإنما يضلهم ويُحْبط أعمالهم :

---

(١) الطبرى ٢/٢/١١١٤ .
(٢) انظر الطبرى ٢/٢/١١١٤ – ١١١٦ .

ليهنئ أميرَ المؤمنين ظهوره ... على أمة كانوا بُغاةً وحُسَّدا
نَزوْا يشتكون البَغْيَ من أمرائهم ... وكانوا همُ أبْغَى البغاةِ وأعْنَدَا
وجدنا بنى مروان خيرَ أئمة ... وأعظمَ هذا الخلق حِلْماً وسؤددا
وخيرَ قريش فى قريش أرومةً ... وأكرَمَهم إلا النبىَّ محمّدا
إذا ما تدبرنا عواقبَ أمرنا ... وجدنا أمير المؤمنين المُسَدَّدا
سيَغْلِبُ قوماً غالبوا الله جهرةً ... وإنْ كَايَدوه كان أقوى وأكْيَدَا
كذاك يُضِلُّ الله مَنْ كان قلبُه ... مريضاً ومَنْ والىَ النفاقَ وألحدا (١)

أرأيت إلى هذا الحديث السياسى الخالص ؟ إن الشاعر يرتفع فيه إلى القمة الفنية التى لم يصل إليها فى شعره المؤيد للثورة ، وذلك لأنه فى ذلك الشعر كان ينظر إلى الثورة على أنها صراع الأرستقراطية اليمنية ضد الحجاج الشعبي ، أما هنا فإنه ينظر إليها على أنها كانت خروجاً على الحكومة الشرعية وتمرداً على ولى الأمر قام به جماعة من الثائرين فحقت عليهم الهزيمة .

ثم يختم قصيدته الطويلة بطلب العفو والرحمة ، وبهجاء ابن الأشعث « فَرْخ محمد » الذى كان شؤما على الكوفة والبصرة ، كما كان جده الأشعث ابن قيس شؤماً على أهل النُّجير(٢) :

لقد شَأَمَ المصرَيْن فَرْخ محمد ... بحق وما لاقى من الطير أسْعَدَا
كما شَأَمَ الله النجَيْرَ وأهلَه ... بجدٍّ له قد كان أشْقَى وأنْكَدا (٣)

على هذا النحو الذليل انقلب أعشى همدان من شاعر مؤيد للثورة يمدح

---

(١) اعتمدنا هنا على رواية أبى الفرج فى الأغانى ٦ / ٦٠ (دار الكتب) ولكننا أضفنا إليها البيت الثانى الذى انفرد الطبرى بروايته (١١١٦/٢/٢) .

(٢) النجير حصن باليمن لجأ إليه الأشعث بن قيس هو ومن ارتد معه فى أيام أبى بكر فى السنة الثانية عشرة للهجرة ، فحاصره قائد جيش أبى بكر حتى افتتحه عنوة ، وقتل من فيه ، وأسر الأشعث (انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ١٣/٦ - ١٤ فى ترجمة الأشعث) .

(٣) الطبرى ١١١٧/٢/٢ - ١١١٨ .

صاحبها ويتغنى بمجد أجداده ملوك كندة ، ويهجو الحجاج وأجداده عبيد ثقيف ، إلى شاعر يتبرأ منها ومن صاحبها ، بل يهجوه ويهجو جدّه ، ويمدح الحجاج ، ويتغنى بالخليفة الأموى ، وتحول معه شعره من شعر أرستقراطى قَبَلِىّ تقليدى إلى شعر سياسى إسلامى جديد ، كأنما كانت هزيمة ابن الأشعث خيراً ونعمة على الشعر السياسى فى الكوفة .

وإلى جانب أعشى همدان الشاعر الأول فى ثورة ابن الأشعث ، وقف شاعر آخر يؤيد هذه الثورة، ويعبر عنها ، وهو أبو جِلْدَة اليشكرى(١) . وهو شاعر أموى من أهل الكوفة ، كان فى أول أمره من أخص الناس بالحجاج ، حتى إنه كان أحد الرسولين اللذين بعثهما إلى عبد الله بن جعفر ابن أبى طالب ليخطب منه ابنته أم كلثوم ، فلما خرج ابن الأشعث خرج معه ، وكان من أشد الناس تحريضا على الحجاج ، وشارك فى الثورة مشاركة عملية قوية ، وشهد وقائعها المتعددة ، ثم قتله الحجاج ، كما قتل من قبل رفيقه فى القتال والشعر أعشى همدان . وإذا كان الأعشى قد أيد ثورة ابن الأشعث بدافع من عصبيته القبلية ، فإن الدافع أو الدوافع التى جعلت أبا جلْدَة يؤيدها ليست معروفة تماما ، ولكنها — على كل حال — لا تمت إلى العصبية القبلية بسبب ، لأن أبا جلدة من ربيعة ، ينتهى نسبه إلى بكر ابن وائل . وربما كانت هذه الدوافع شخصية ، وربما كانت سياسية تتصل باختلاف المذهب السياسى ، ولكن الظاهر أن وجود أبى جلدة فى سجستان التى خرج منها ابن الأشعث كان من الأسباب التى وصلت بينه وبين هذه الثورة .

وإذا كانت العصبية القبلية والنزعة الأرستقراطية هما الفكرتين اللتين سيطرتا على ذهن الأعشى وشعره ، فإن الفكرة التى سيطرت على ذهن أبى جلدة وظهرت فى شعره هى الفكرة الحربية الخالصة ، فهو ينظر إلى الثورة دائماً على أنها صراع حربى مع الحجاج أحياناً ، ومع أهل الشام أحياناً أخرى ، وشعره فيها شعر حماسى ، يتوعد به الحجاج تارة على نحو ما يمثله هذا الرجز :

---

(١) انظر ترجمته فى الأغانى ١١/٣١٠ – ٣٣٢ (دار الكتب) .

نحن جلَبْنا الخيلَ منْ زَرَنْجَـا   مالكَ يا حجّـاجُ منّا مَنْجى

لتُبْعَجَنّ بالسيوف بَعْجَـا   أو لَتَفِرّنّ فذاك أحْجَى(١)

ويحمس به أهل الكوفة تارة أخرى ، على نحو ما تمثله هذه الأبيات القوية وهى من قصيدة أنشدهم إياها فى ميدان القتال يوم الزاوية ، فثارت حماستهم ، وشدوا شدةً تضعضع لها عسكر الحجاج(٢) :

فقل للحوَاريّات يبكين غـيرَنا   ولا تبْكنا إلّا الكلاب النوابح(٣)

بكينَ إلينا خشيةً أن تبيحهـا   رماح النصارَى والسيوف الجوارح(٤)

ونادَيْنَنَـا : أين الفرار وكنتم   تغَارون أنْ تُبْدَى البُرَى والوشَائح

أأسلمتمونا للعـدوّ على القنَـا   إذا انتُزِعَتْ منها القرونُ النّواطح

فما غار منكم غائرٌ لحليلـة   ولا عَزَبٌ عزّتْ عليه المنَاكح

حتّى إذا ما انتهى القتال ، وهُزِمَ أصحاب ابن الأشعث ، مضى أبو جلدة يتحسر على هذه الهزيمة ، ويعلن سخطه على قومه الذين خرجوا من القتال وقد خسروا الدنيا والآخرة ، تاركين دورهم لأولئك اليمنية من أوغاد الشام ورِعَاعها ، ولأولئك الأنباط من قرى العراق ، وذلك فى قصيدة طويلة كتبها أهل الكوفة وتركوها وراءهم فى قصر بصحراء كرمان(٥) ، يقول فيها :

أيا لَهَفِى ويا حزَنى جميعـاً   ويا غمّ الفؤادِ لِمَا لقينَـا

تركنا الدّينَ والدنيا جميعـا   وخلّينا الحلائلَ والبنينـا

فما كنا أناساً أهلَ ديـن   فنَصْبِرَ للبلاء إذا بُلينـا

ولا كنا أناسا أهلَ دنيـا   فنمنعهَا وإنْ لم نرْجُ دينـا

(١) الأغانى ١١/٣١٢ – وزرنج : قصبة سجستان .

(٢) المصدر السابق / ٣١١ .

(٣) الحواريات : نساء الأمصار ، سمين بذلك لبياضهن وتباعدهن عن قشف الأعراب بنظافتهن .

(٤) يريد بالنصارى هنا أهل الشام .

(٥) انظر هذا الخبر فى الطبرى ٢/٢/١١٠٢

تركنا دورَنا لطَغَــام عَكٍّ وأنباطِ القرى ، الأشْعَرينا (١)

والحسرة هنا حسرة عميقة ، هى حسرة المحارب الشجاع حين يهزم ويضطر إلى ترك أهله وأبنائه وماله لأعدائه المنتصرين .

* * *

ثم تكون ثورة زيد بن على ، ثم ثورة عبد الله بن معاوية ، فى أواخر أيام الدولة الأموية(٢) . فإذا ما مضينا باحثين عن الشعر السياسى الذى قيل فى أثناء هاتين الثورتين وجدنا أنفسنا فى صحراء مقفرة لا أثر للخصب فيها ، فمجموعة الشعر السياسى فى هاتين الثورتين تصل من الضآلة والقلة إلى درجة بعيدة . لقد صمت شعراء الكوفة صمتاً يجعلنا نتساءل : ما السر فيه ؟ وما الذى أخرس ألسنة الكوفة عن الإفصاح والتعبير ؟

لعلنا لم ننس أننا قلنا فى حديثنا عن الحياة السياسية إنّ الكوفة الثائرة هدأت بعد ثورة ابن الأشعث ، وإنّ مرْجَلَها الذى لم يكفّ عن الغليان طَوَالَ المدة السابقة أخذ يستقر ، كأنما يئس الكوفيون من مقدرتهم على الإطاحة بالعرش الأموى ، بعدما رأوه من إخفاق ثورة ابن الأشعث التى علّقوا عليها كل آمالهم ، وكأنما نَفَضت الكوفة يديها من مشكلات السياسة العامة ومتاعبها .

إن تلك الصورة التى رسمناها لحياة الكوفة السياسية بعد ثورة ابن الأشعث هى التى تفسر لنا ذلك الصمت الذى رَانَ على شعراء الكوفة فى أثناء هاتين الثورتين ، وهى التى تضع أيدينا على السر فى قلة المجموعة الفنية التى قيلت فيهما . فقد كان اليأس مسيطراً على النفوس فى هذه الفترة ، وكان شعور الكوفيين إزاء هاتين الثورتين شعور اليائس من نجاحهما ، الذى يقيم شعوره على أساس من التجارب المخفقة السابقة التى مر بها . ولهذا لن يكون غريباً

---

(١) الأغانى ٣١٢/١١ ، ٣١٣ (دار الكتب) ، والطبرى ١١٠٢/٢/٢ وبين الروايتين اختلاف لفظى يسير ، وقد أخذنا برواية الأغانى . وعك والأشعرون من اليمنية ، واليمنية - كما يقول الطبرى - « هم عظم جند أهل الشأم » (١٧٧٥/٣/٢)

(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٩٢ .

تركنا دورَنا لطَغَــام عَكٍّ وأنباطِ القرى ، الأشْعَرِينا (١)

والحسرة هنا حسرة عميقة ، هي حسرة المحارب الشجاع حين يهزم ويضطر إلى ترك أهله وأبنائه وماله لأعدائه المنتصرين .

* * *

ثم تكون ثورة زيد بن على ، ثم ثورة عبد الله بن معاوية ، فى أواخر أيام الدولة الأموية(٢) . فإذا ما مضينا باحثين عن الشعر السياسى الذى قيل فى أثناء هاتين الثورتين وجدنا أنفسنا فى صحراء مقفرة لا أثر للخصب فيها ، فمجموعة الشعر السياسى فى هاتين الثورتين تصل من الضآلة والقلة إلى درجة بعيدة . لقد صمت شعراء الكوفة صمتاً يجعلنا نتساءل : ما السر فيه ؟ وما الذى أخرس ألسنة الكوفة عن الإفصاح والتعبير ؟

لعلنا لم ننس أننا قلنا فى حديثنا عن الحياة السياسية إنّ الكوفة الثائرة هدأت بعد ثورة ابن الأشعث ، وإنّ مرْجَلَها الذى لم يكفّ عن الغليان طَوَالَ المدة السابقة أخذ يستقر ، كأنما يئس الكوفيون من مقدرتهم على الإطاحة بالعرش الأموى ، بعدما رأوه من إخفاق ثورة ابن الأشعث التى علّقوا عليها كل آمالهم ، وكأنما نَفَضت الكوفة يديها من مشكلات السياسة العامة ومتاعبها .

إن تلك الصورة التى رسمناها لحياة الكوفة السياسية بعد ثورة ابن الأشعث هى التى تفسر لنا ذلك الصمت الذى رَانَ على شعراء الكوفة فى أثناء هاتين الثورتين ، وهى التى تضع أيدينا على السر فى قلة المجموعة الفنية التى قيلت فيهما . فقد كان اليأس مسيطراً على النفوس فى هذه الفترة ، وكان شعور الكوفيين إزاء هاتين الثورتين شعور اليائس من نجاحهما ، الذى يقيم شعوره على أساس من التجارب المخفقة السابقة التى مر بها . ولهذا لن يكون غريباً

---

(١) الأغانى ٣١٢/١١ ، ٣١٣ (دار الكتب) ، والطبرى ١١٠٢/٢/٢ وبين الروايتين اختلاف لفظى يسير ، وقد أخذنا برواية الأغانى . وعك والأشعرون من اليمنية ، واليمنية – كما يقول الطبرى – « هم عظم جند أهل الشأم » (١٧٧٥/٣/٢)

(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٩٢ .

أن نجد شعراء الكوفة ينفضون أيديهم من السياسة ومتاعبها ، ويلقون فنهم وراء ظهورهم يأساً من الحياة السياسية التى تمر بهم ، لأن نفوسهم لم تعد فيها بقية من أمل أو وَمْضَةٌ من رجاء .

ولكن يبدو أننا يجب أن نقيد هذا الكلام قليلا ، فقد شهدت الكوفة فى أثناء ثورة زيد بن على شاعراً كبيراً من شعراء الشيعة جعل من شعره لساناً للزيدية يعبر بهعن مبادئها وعقائدها ، ويحتج لها ، ويدافع عنها ، وهو الكُمَيْت. فأين كان الكميت فى أثناء هذه الثورة ؟ وما الدور الذى قام به فيها ؟

قد يكون من الغريب أن الكميت — على الرغم من تشيعه — لم يخرج مع زيد بن على ، ويذكر الرواة أن زيداً لما خَرَجَ كتب إلى الكميت يدعوه إلى الخروج معه ، ويذكّره بقوله فى إحدى قصائده :

ما أبالى إذا حُفِظْتَ أبا القا ... سم فيكم مَلَامَةَ اللُّوَّامِ

ولكن الكميت اعتذر إليه متمثلاً بقوله :

تجود لكم نفسى بما دونَ وَثْبَةٍ ... تَظَلّ لها الغربان حولى تَحْجِلِ(١)

ومعنى هذا أن الكميت قد تخاذل عن نصرة إمامه ، ورفض الخروج معه ، ولم يقبل أن يشارك فى ثورته مشاركة عملية . ومن الوا ضح أن الذى دفعه إلى هذه السلبية هو حرصه على الحياة وخوفه من أن يلقى مصرعه فى أثناء القتال . والواقع أن الكميت كان من أولئك الشيعة النظريين الذين يجدون فى الكلام ميداناً يصولون فيه ويجولون ، وأن تشيعه — كما يقول أستاذنا أحمد الشايب(٢) — « كان محدودا من الناحية العملية » .

ولكن لم تكد تنتهى ثورة زيد بالإخفاق ، ويرتفع جسده مصلوباً بالكُنَاسَة ، حتى فاضت نفس الكميت بالأسف والندم على تخلفه عنه ، تماما كما فعل ابن الحُرّ مع الحسين . ويَفْزَع الكميت إلى شعره — كما فزع ابن الحر — يبثه أسفه وندمه :

---

(١) انظر الأغانى ١٥/١٢١ (ساسى) .

(٢) تاريخ الشعر السياسى / ١٦٥ .

دعانى ابن الرسول فلم أجبه ... ألَهْفى لهفَ للقلب الفَروقَ
حِذارَ منيةٍ لابد منها ... وهل دونَ المنيةِ منْ طريق(١)
دعانى ابن النبى فلم أجبه ... ألَهْفى لهفَ للرأى الغَبينِ
فيا نَدَماَ غداةَ تركت زيندا ... ورائى لابن آمنةَ الأمينِ(٢)

وهو هنا يصرح مرة أخرى بأنه تخلف عن نصرة زيد حرصاً على الحياة وخوفاً من الموت ، ولكنه فى هذه المرة يدرك أن الموت أمر لابد منه ، ويعترف فى مرارة وحسرة بأن تخلفه كان خطأ منه وضعفاً فى الرأى والتفكير ، وأنه أصبح — بعد أن نفذ السهم — يعانى حسرة ولهفة وندما . وهو فى هذا صورة من شخصية مدينته السياسية التى رأينا من قبل(٣) أنها شخصية ينقصها كثير من روح التضحية والفدائية .

ولم يكتف الكميت بذلك ، وإنما مضى يصب هجاءه الشنيع على يوسُف بن عمر والى الأمويين على العراق الذى وقف فى وجه زيد بن علىّ ، ثم أمر بعد مصرعه باستخراج جسده وصلبه :

يَعِزُّ على أحمدٍ بالذى ... أصابَ ابنه أمسِ منْ يوسُفِ
خبيثٌ من العُصبة الأخبثين ... وإنْ قلت زَانين لم أقْذِفِ(٤)

ويذكر الرواة(٥) أن الكميت رثى زيدا بتلك اللامية الطويلة التى تحتفظ بها هاشمياته(٦) ، والتى يقول فى مستهلها :

ألا هل عَمٍ فى رأيه مُتأمّل ... وهل مدْبرٌ بعد الإساءة مُقْبل

ولكننا ننظر فى هذه الهاشمية الطويلة التى تبلغ أحد عشر بيتا ومائة

---

(١) الهاشميات / ١٥٧ .
(٢) الهاشميات / ١٥٧ — ١٥٨ .
(٣) انظر حديثنا عن هذا الجانب من شخصية الكوفة فى فصل « الحياة السياسية » .
(٤) الهاشميات / ١٥٧ .
(٥) انظر الأغانى ١٥/١١٠ (ساسى) .
(٦) من ص ١١٠ — إلى ص ١٤٤ .

بيت ، فلا نعثر فيها على بيت واحد فيه رثاء لزيد ، بل لا نعثر على بيت واحد فيه حديث عنه أو إشارة إليه ، على الرغم من أنه تحدث فيها عن مأساة كربلاء ومصرع الحسين حديثا طويلاً(١) . وهذا يدفعنا إلى الشك فى صحة هذا الخبر ، فليس من الطبيعى أن ينظم الكميت هذه القصيدة الطويلة فى رثاء زيد دون أن يعرض له أو لثورته أو لمصرعه على الإطلاق . ونحن نميل إلى أن هذه القصيدة لم تكن رثاء لزيد ، ولم تنظم بعد مصرعه ، بل لعلها لم تنظم فى أثناء ثورته ، وإنما الراجح أنها نظمت قبل هذه الثورة .

يؤيد هذا ما يرويه صاحب الأغانى فى أكثر من موضع(٢) من أن خالد بن عبد الله القسرى والى الأمويين على العراق كتب هذه القصيدة وأرسلها إلى هشام بن عبد الملك ، وأن هشاماً غضب لما يذكره فيها من هجاء بنى أمية غضباً شديداً ، واشتد غيظه ، حتى كتب إلى خالد يأمره أن يقطع يدى الكميت ورجليه ويضرب عنقه ، ويهدم داره ، ويصلبه على ترابها . ومن المعروف أن خالداً كان يتولى أمر العراق قبل ثورة زيد ، إذ تولى أمره من سنة ١٠٥ إلى سنة ١٢٠(٣) ، فى حين خرج زيد فى سنة ١٢٢(٤) فليس من المعقول إذن أن ينظم الكميت هذه القصيدة فى رثاء زيد قبل أن يقتل زيد ، بل قبل أن يعلن ثورته . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نلاحظ أن الكميت يهجو فى هذه القصيدة هشاماً وخالداً ويصفهما بأنهما « راعيا سوء »(٥) ، وهذا يدل دلالة لا تقبل الشك على أن هذه القصيدة نظمت فى أيام ولاية خالد على العراق ، لأنها لو كانت رثاء لزيد أو لو كانت نظمت فى أثناء ثورته لهجا الكميت فيها يوسف بن عمر والى العراق فى هذه الأثناء ، وهو الذى أمر بنبش قبر زيد وصلب جسده . وشىء ثالث يدفعنا إلى الشك فى صحة ذلك الخبر ، فرواته يذكرون أن الكميت نظم هذه القصيدة « يرثى

---

(١) من البيت ٤٧ – إلى البيت ٦٢ .

(٢) ١٥ / ١١٠ ، ١١٥ (ساسى) .

(٣) انظر زامباور ١/٦٨ .

(٤) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٩٢ .

(٥) انظر البيت رقم ٢٢ .

فيها زَيْدَ بن على وابنه الحسين بن زيد[1] » مع أن الحسين بن زيد لم يمت فى حياة الكميت ، وإنما أدرك الدولة العباسية ، وخرج مع محمد النفس الزكيّة فى خلافة المنصور ، ثم توارى بعدها طويلاً حتى أمن فظهر فى المدينة ، وظل بها فى عزلة تامة عن السياسة ، متفرغا لعبادته وبكائه فى مسجد الرسول عليه السلام[2] ، فى حين توفى الكميت قبل ذلك بوقت طويل ، فى سنة ١٢٦ فى خلافة مروان بن محمد[3] . وربما كان هذا اختلاطاً على رواة ذلك الخبر ،أوربما كان اضطرابا من النسّاخ لم يتنبه له ناشرو الأغانى ، وربما كانت صحة العبارة — على هذا الأساس — « وهى طويلة ، يرثى فيها الحسين بن على » .

وإذن فهذه اللامية لا يمكن أن تكون رثاء لزيد ، ولا يمكن أن تكون قد نظمت فى أثناء ثورته ، وإنما هى هاشمية من هاشميات الكميت التى يُرَجّح الدكتور شوقى ضيف[4]أن أغلبها نظم فى أثناء ولاية خالد القسرى على العراق .

وإذن فما الدور الفنى الذى قام به الكميت فى ثورة زيد بن على ؟

من الواضح أن الكميت — على الرغم من تشيعه ، وعلى الرغم من كثرة ما قاله من الشعر فى تأييد آل البيت والدفاع عن حقهم فى الخلافة ، وعلى الرغم من معاصرته لزيد بن على واتصاله به — لم يقف من ثورته لا فى بدايتها ولا فى أثنائها داعياً لها أومعبراً عنها ، وذلك لسبب بسيط وهو أنه لم يخرج معه ،بل رفض الخروج معه . وإنما وقف فى نهايتها وبعدإخفاقها ومصرع صاحبها يبكى عليها ويتحسر على تخلفه عنه .

---

(١) الأغانى ١٥/١١٠ (ساسى) .
(٢) انظر أبا الفرج : مقاتل الطالبيين / ٣٨٧ — ٣٨٩ .
(٣) الأغانى ١٥ / ١٢٤ (ساسى) .
(٤) التطور والتجديد فى الشعر الأموى / ٢٣٥ .

ونستطيع أن نضيف إلى هذا ما يراه الدكتور شوقى ضيف(١) من أن تلك الفتنة القبلية التى كان الكميت يحاول إثارتها بين اليمنية والمضرية بما كان ينظمه من شعر فى هجاء اليمنية ، إنما كانت محاولة منه يريد بها أن يحدث فوضى فى العراق بين هاتين الكتلتين ، لينفذ إمامه زيدٌ من خلال ذلك إلى ما يريد من ثورة أو انتقاض على الدولة . ولكن هذه المجموعة من شعر الكميت إنما تتصل بالحياة القبلية أكثر من اتصالها بالحياة السياسية ، ومن هنا رأينا أن نؤخر الحديث عنها إلى الفصل التالى حين نتحدث عن « الشعر والحياة الاجتماعية » .

ونستطيع أيضاً أن نلاحظ أن شعر الكميت فى الدفاع عن آل البيت ، وإثبات حقهم فى الخلافة ، ومهاجمة بنى أمية ، وإظهارهم بمظهر المغتصب لها ، كان مشاركة غير مباشرة فى هذه الثورة ، لأن الهدف الذى كان يهدف إليه الكميت هو نفسه الهدف الذى كان يعمل له زيد . وليس من شك فى أن هذه المجموعة من هاشميات الكميت كانت تُحدِث تأثيرها فى نفوس أهل الكوفة ، وتعمل على تهيئة الجو وتمهيد الظروف لخروج زيد . ولكن الواقع أن هذه المجموعة كانت حجاجاً عقلياً ومناظرات عقلية أكثر منها شعراً سياسياً بالمعنى القريب لهذا الشعر . ومن هنا رأينا أن نؤخر الحديث عنها إلى فصل « الشعر والحياة العقلية » .

ولكن من المهم أن نسجل — حرصاً على الدقة العلمية — أن كل هذه الآراء إنما تقوم على أساس ما وصل إلينا من شعر الكميت ، وهو لا يزيد على عُشْرِ ما يذكره الرواة عن مقداره إلا قليلا(٢) .

---

(١) المرجع السابق / ٢٣٣ – ٢٣٤ ، ٢٣٧ .

(٢) يذكر الرواة أن مبلغ شعره حين مات كان خمسة آلاف ومائتين وتسعة وثمانين بيتاً (الأغانى ١٥/١٢٤ – ساسى) . ولكن لم يصل إلينا منه سوى هاشمياته وعددها خمسمائة وثلاثة وستون بيتاً (انظر الهاشميات / ١٥٨) ، وسوى تلك المجموعة القليلة المتفرقة التى ترويها له مصادر الأدب العربى المختلفة .

فإذا مضينا بعد ذلك إلى الثورة الأخيرة فى العصر الأموى ، وهى ثورة عبد الله بن معاوية ، وجدنا أنفسنا أمام شاعر هو عبد الله بن معاوية صاحب الثورة نفسه(١) . وهو – كما يصفه الجاحظ(٢) – شاعر بَيِّنٌ ، وخطيبٌ لَسِنٌ .

ولكن الملاحظة الغريبة حقاً هى أننا لا نعثر له على شعر يتحدث فيه عن ثورته ، لا من ناحيتها النظرية ، ولا من ناحيتها العملية . وإنما يدور شعره فى موضوعين أساسيين : الغزل والعبث من ناحية(٣) ، والحِكَم والمعانى الأخلاقية من ناحية أخرى(٤) . ولكن الطبرى(٥) يروى له بيتين قالهما لمّا خرج من الكوفة بعد هزيمته وخرج إليه عَبيد أهلها ، وهما من أبيات يرويها له أبو الفرج فى الأغانى(٦) وفى مقاتل الطّالبيّين(٧) ، مع اختلاف لفظى يسير(٨) :

ألا تَزَعِ القلبَ عن جَهْلِهِ ... وعما تؤنّب من أجْلِهِ
فيُبْدَلَ بعد الصِّبا حكمةً ... ويقْصِرَ ذو العَذْل عن عَذْلِه
فلا تركبنّ الصنيعَ الذى ... تلوم أخاك على مِثْلِه
ولا يُعجبنّك قول امرىء ... يخالف ما قالَ فى فعْلِه
ولا تُتْبِعِ الطّرْفَ ما لا يُنَال ... ولكنْ سلِ الله منْ فضله
وكم مِنْ مقلٍّ ينال الغنى ... ويحمد فى رزقه كلّه

وهى أبيات ليست من الشعر السياسى أو الشعر الثورى فى شىء ، وإنما

(١) انظر ترجمته فى الأغانى ١١/٦٣ – ٧٥ (ساسى) .
(٢) البيان والتبيين ١/٣١٢ .
(٣) انظر الأغانى ١١/٧١ ، ٧٣ ، ٧٤ (ساسى) .
(٤) انظر الأغانى ١١/٧٢ ، ٧٣ – ٧٤ (ساسى) ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ٢ / ٣١٠ – ٣٤٨
(٥) ٢/٣/١٨٨٠ – ١٨٨١ .
(٦) ١١/٧٢ (ساسى) .
(٧) ص ١٦٣ – ١٦٤ .
(٨) أخذنا بروايته فى مقاتل الطالبيين .

هى لون من الشعر الأخلاقى ، إذ هى مجموعة من الحكم يودعها الشاعر خلاصة بعض تجاربه فى الحياة ، ويضمنها فلسفة سطحية غير عميقة حول بعض المشكلات الأخلاقية . ولكننا — مع ذلك — نحس أن هذه الأبيات صدى لتجربة الشاعر السياسية التى كان يمر بها فى ذلك الوقت ، وفلسفة لمشكلة الأخلاق فى الكوفة . فهو يتحدث عن الجهل والحكمة ، وهما المرحلتان الأخلاقيتان اللتان مر بهما ، فقد كان فى أول أمره — كما يذكر الرواة — « سيِّء السِّيرة ، ردىء المذهب ، قتّالاً ، مُسْتَظْهِراً ببطانةِ السوء ومَنْ يُرْمى بالزندقة[1] » ، حتى إذا ما اعتزم الخروج « لَبِسَ الصوف ، وأظهر سيما الخير »[2] . فالحديث فى مطلع الأبيات عن الجهل والحكمة إنما هو صدى لحالته هو التى تحولت من الجهل الذى يؤنب من أجله إلى الحكمة التى تجعل ذا العذل يقصر عن عذله ، وهو تحول اتجه إليه ليضمن لحركته السياسية النجاح . ثم يتحدث بعد هذا عن مشكلة القول والعمل ، أو مشكلة التناقض الذى يلاحظ على أسلوب الناس فى الحياة بين أقوالهم وأعمالهم ، ويرى أن الأخلاق تقضى بأن تكون أفعال الناس صورة من أقوالهم ، فلا يركبوا من الأمور ما يلومون غيرهم عليه ، ولا يخالفوا فى أفعالهم مايقولونه بألسنتهم . والحديث هنا فلسفة لمشكلة الأخلاق فى الكوفة التى رأينا[3] أنها كانت تعانى لوناً من التناقض بين حياتها العملية وحياتها النظرية ، وكأنه يلقى درساً أخلاقياً على أهل الكوفة الذين دعوه للخروج ، حتى إذا ما جد الجد تخلفوا عنه ، وتركوه وحده . ثم يتحدث بعد ذلك عن مشكلة أخلاقية أخرى ، وهى مشكلة القناعة والطمع ، ويلونها بلون دينى إسلامى ، فيرى أن الحياة لا تستحق هذا الصراع الذى يصطرع فيه الناس حول المادة ، لأن الأرزاق مقدرة ، والله يعطى من يشاء بغير حساب ، فلا جدوى من السعى وراء مالا ينال ، وإنما الأفضل أن يسأل الإنسان ربه أن يرزقه من فضله . وأغلب الظن أن هذا الحديث إنما هو خلاصة

---

(١) أبو الفرج : مقاتل الطالبيين / ١٦٢ ، وانظر أيضاً الأغانى ١١/٦٨ (ساسى) .

(٢) الأغانى ١١/٧٠ (ساسى) ، ومقاتل الطالبيين / ١٦٥ .

(٣) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ١٢٣ وما بعدها .

لتجربة طموحه السياسى التى حاول أن يصل منها إلى السلطان وما يتبعه من غنى وثراء ، وأن هذه المشكلة الأخلاقية فى صورتها الفلسفية الدينية لم يثرها فى نفسه وعقله إلا ما آل إليه طموحه السياسى من إخفاق .

وهنا نتساءل : ما الذى أسكت لسان ابن معاوية الشاعر عن الحديث عن ثورته ؟

أغلب الظن أننا نستطيع أن نفسر هذا على أساس أن الشاعر الذى كان منتظراً أن يكون شاعر الثورة كان هو نفسه صاحبها وزعيمها . وهو تعليل قد يبدو على شىء من الغرابة ، ولكنه فى حقيقة الأمر طبيعى . فالشعر ليس من مستلزمات الزعامة السياسية ، وإنما هى الخطابة ، فالزعامة السياسية لا تقتضى من صاحبها أن يكون شاعراً ، وإنما تقتضى منه أن يكون خطيباً ، وذلك لأنها تتصل بالجماهير ، والخطابة لا الشعر هى وسيلة التحدث إليهم . وربما كان من الأسباب أيضاً أن ابن معاوية — كما رأينا — حين اعتزم الخروج اصطنع الزهد والتنسك ، وتظاهر بالصلاح والخير ، وهى مظاهر تفرض عليه أن يتخلص من كل مظاهر حياته الأولى ، حياة الفتوة والزندقة والشعر ، لأن أى مظهر من هذه المظاهر يعيد إلى أذهان الناس صورة حياته الأولى التى كان يحرص — ولا شك — على أن تندثر معالمها من أذهانهم(١) . أما تلك الأبيات التى ذكرناها له وأمثالها فإنها كانت — كما هو واضح — حديثاً بينه وبين نفسه ، لا حديثاً بينه وبين الناس . فإذا أضفنا إلى هذا ما قلناه من قبل من أن ثورته لم تكن أكثر من فورة من فورات الزبد ما لبثت أن ذهبت جفاء دون أن تمكث فى الأرض ، مما يجعل فرصة ظهور شاعر فيها فرصة ضيقة ، فإننا نكون — فى أغلب الظن — قد وصلنا إلى السر فى سكوت ابن معاوية الشاعر عن الحديث عن ثورته .

---

(١) يشبه هذا ما يذكره المؤرخون من أن يزيد بن الوليد حين فكر فى انتزاع الخلافة من يد الوليد بن يزيد مال إليه الناس « لأنه كان يظهر النسك ويتواضع » فلما بويع بالخلافة تمثل ببيت من الشعر فجعل أصحابه يتعجبون ويقولون : « انظروا إلى هذا ، هو قبيل الصبح يسبح ، وهو الآن ينشد الشعر » (الطبرى ٢/٣/١٧٧٧ ، ١٧٩١ – أحداث سنة ١٢٦) ولعل فى هذا الخبر ما يؤيد الفكرة التى نذهب إليها فى تعليل انصراف عبد الله بن معاوية عن الشعر بعد خروجه ، لأن الموقفين متشابهان .

(٤)

الشعر فى عصر الانقلاب :

رأينا أن الانقلاب العباسى مَرّ بمرحلتين : مرحلة الدعوة السرية ، ثم مرحلة التنفيذ العملى ، وأن الكوفة كانت مركز المؤامرة ، فى حين كانت خراسان مركز التنفيذ(١) . فمن الطبيعى ألا ننتظر ارتفاع صوت الشعر السياسى فى الكوفة فى مرحلة الدعوة السرية لأن المؤامرة العباسية — كما مر بنا من قبل — كانت تُحاك فى سرية تامة وحذر شديد . فإذا أضفنا إلى هذا أن الكوفة كانت فى ذلك الوقت تعانى من تلك الحالة من اليأس التى تحدثنا عنها ، والتى جعلتها تنفض يديها من الحياة السياسية ومشكلاتها ، وتتقاعس عن نصرة زيد بن على ثم عبد الله بن معاوية من بعده ، فإننا نستطيع أن ندرك السر فى صمت الشعراء الكوفيين عن الحديث عن هذ الانقلاب وما سبقه من إعداد طويل . أما فى خراسان فقد كان الأمر مختلفاً ، فلم تكن السرية على النحو الذى كانت عليه فى الكوفة ، وإنما كانت تتناثر أخبار المؤامرة إلى أسماع الشعب ، بل إلى أسماع ولاة بنى أمية أنفسهم . وشعر نصر بن سيار ، والى الأمويين هناك ، فى تحذيرهم من الثورة المرتقبة ، أو — على حد تعبيره — من وميض النار الذى يراه خللَ الرماد ، والذى يوشك أن يكون له ضرام ، شعر معروف مشهور سجلته كثير من المصادر التاريخية(٢) . وربما كان السبب فى هذا بعد خراسان عن مركز الخلافة الأموية فى دمشق(٣) .

---

(١) انظر فصل «الحياة السياسية» ص ٩٦ وما بعدها .

(٢) انظر أمثلة من هذا الشعر فى الطبرى ٢/٣/١٩٧٣ ، ١٩٧٤ . والمسعودى : مروج الذهب ٢/١٥٩ ، ١٦٠ . والدينورى : الأخبار الطوال / ٣٥٦ ، ٣٥٨ — ٣٦٠ .

(٣) انظر الرسالة التى بعث بها عاصم بن عبد الله والى خراسان إلى هشام بن عبد الملك حيث=

حتى إذا ما كانت مرحلة التنفيذ ، واندفعت الرايات السود نحو الكوفة ، وخرج محمد بن خالد القسرى بها مظهراً السواد(١) ، بدأنا نستمع إلى صوت الشعر السياسى تتردد أصداؤه فى الكوفة ، ولكن فى خفوت . وربما كان ضجيج السلاح ، وصخب الصراع ، وارتقاب الناس لنتيجة القتال أو اشتراكهم فيه ، وغلبة العنصر الخراسانى الذى كان يتكلم بلغته الفارسية(٢) ، هى العوامل التى جعلت صوت الشعر السياسى فى هذه المرحلة خافتاً ضعيفاً . ويروى لنا الدينورى أبياتاً قالها محمد بن خالد القَسْرِى حين استقر له الأمر فى الكوفة ، يفتخر فيها بما كان من قومه من وقوف فى وجه الخلافة الأموية حين قتلوا الوليد بن يزيد(٣) ، ويَنْعَى لبنى مروان دولتهم الزائلة :

قتلنا الفاسقَ المختـال لمّا ... أضاع الحق واتّبع الضلالاَ
يقول لخالدٍ ألاَّ حَمَتْـــه ... بنو قحطان إنْ كانوا رجالا
فكيف رأى غداةَ غدتْ عليه ... كراديسٌ يشبّهها الجبـالا
ألا أبلغْ بنى مـروانَ عنى ... بأن المُلْكَ قدأوْدىفزالا(٤)

والحديث هنا حديث رجل موتور ، قتل الأمويون أباه من قبل ، فقتل قومه به — كما يدعون — خليفة أمويا ، ثم هاهى ذى الأيام تدول ، ويشرف ملكهم على الزوال ، فيقف الشاعر — وهو أول أمير عباسى على الكوفة(٥) — يَنْعَى لهم دولتهم فى شماتة ، متذكراً تلك الأحداث السابقة ، وكأنه يراها نذراً بزوال ملكهم وانهيار دولتهم .

=يقول فيها : « وإن خراسان لا تصلح إلا أن تضم إلى صاحب العراق ، فتكون موادها ومنافعها ومعونتها فى الأحداث والنوائب من قريب ، لتباعد أمير المؤمنين عنها ، وتباطىء غياثه عنها » (الطبرى ٢/٣/١٥٧٣ ، ١٥٧٤).

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ١٠٣ .
(٢) انظر الطبرى ٣/١/١٦ ، ٦٥ .
(٣) انظر تفصيل هذا فى الطبرى ٢/٣/١٧٧٥ — ١٨٢٥ .
(٤) الدينورى : الأخبار الطوال / ٣٦٥ .
(٥) انظر الطبرى ٣/١/٢٠ .

ويطمئن الناس فى الكوفة إلى نجاح الانقلاب الذى أودى بدولة أعدائهم الألداء ، ويمضى بعض شعرائهم – على بن سليمان الأزدى – يتغنى بانتصار محمد ، وسبقه إلى الدعاء لبنى هاشم ، بهذه الأرجوزة البدوية الجميلة :

ياحَادِيَيْنَا بالطـــريق قوِّمَا	بيَعْمَلاتٍ كالقسىِّ رُسَّما
تنجو بأحْواز الفلاةِ مَقْدمَا	إلى امرىءٍ أكرَم مَنْ تكرما
محمدٍ لمّا سما وأقْدمَــا	ثار بكُوفان بها مُعَلّمــا
فى عصبةٍ تطلب أمرا مُبرمــاً	حتى علا منبَرَها مُعَمّمــا
أكرِمْ بما فاز به وأعْظمَــا	إذْكان عنها الناس كلانُوَّما(١)

إن الشاعر يعبر فى أرجوزته عن تلك الفرحة التى شاعت فى نفوس أهل الكوفة عقب الانتصار الذى سجله أميرها فى بداية الانقلاب ، وهو يرى فى خروج هذا الأمير عملاً رائعاً يستحق التهنئة عليه ، بل يستحق أن تحدى إلى صاحبه الإبل مخترقة المفاوز حاملة إليه التحية والإعجاب ، لأنه خرج بالكوفة فى وقت كان كل الناس يغطون فيه فى نوم عميق . وهى إشارة قوية من الراجز إلى تلك الحالة من اليأس التى كانت تسيطر على نفوس أهل الكوفة فى ذلك الوقت . وكأنما كان هذا الرجز يعد حركة محمد بن خالد حركة بعث سياسى ، وهزة إيقاظ تطير النوم عن أعين الكوفيين النائمين ليفتحوها على هذا الأمير الذى صحا وهم نيام ، وخرج وهم قاعدون .

ويمضى الشعر فى خفوت يسجل أحداث الانقلاب الحساسة التى تهز المشاعر . وكان مصرع أبى سلمة الخلال وزير آل محمد – كما كانوا يسمونه(٢) – على يد أبى العباس السفاح ، أحد هذه الأحداث الحساسة . وأى شىء أوقع فى النفس من أن يلقى هذا الرجل الذى قام بدور كبير فى سبيل الدعوة العباسية مصرعه على يد الخليفة العباسى الذى قام بكل

---

(١) الدينورى : الأخبار الطوال / ٣٦٦ ، ٣٦٧ .

(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ١٠٣ .

ما قام به من أجله ؟ إنها قصة الغدر الأولى فى تاريخ الانقلاب العباسى يتحدث عنها الشاعر (١) فى أبيات يقول منها :

إن المسَاءة قد تَسرّ ، وربمـا كان السرور بما كرهـتَ جديرا
إن الوزيرَ ، وزيرَ آلِ محمّـدٍ أوْدى فمن يَشْنأك كانوزيرا(٢)

إن الشاعر يتحدث فى سخرية مرة عن سخرية الأقدار المتقلبة الغدارة التى لا يعرف الإنسان إلى أين تتجه به ، فقد تسوءه ولكنها تخفى فى هذه المساءة مسرة له ، وقد تسره ولكنها تخفى فى هذه المسرة مساءة له . وهل هناك أدل على هذا من ذلك المصير الذى انتهى إليه وزير آل محمد ؟ إنه مصير لم يكن يخطر على بال أحد ، لقد ارتفعت الأقدار بالرجل حتى أصبح وزيراً للدعوة الجديدة ، ولكنها عادت فهوت به من قمة مجده إلى الحضيض ، دون أن ينال شيئاً سوى تلك الأشبار القليلة التى أمست مثوى أبديا له . وإذن فما الوزارة ؟ إنها محنة القدر ، والدعاء البغيض الذى تدعو به على من يبغضك ويكرهك .

ثم يكون مصرع أبى مسلم الخراسانى على يد الخليفة العباسى الثانى أبى جعفر المنصور ، وهى قصة الغدر الثانية فى تاريخ الانقلاب العباسى . وإذا كانت قصة الغدر الأولى قد وجدت من يتحدث عنها ذلك الحديث الذى يشعر بعدم الرضا ، فإن قصة الغدر الثانية قد وجدت من يتحدث عنها حديث الرضا والتأييد ، والظاهر أن بعض الشعراء لما رأوا الانقلاب قد نجح واستقر أمره رأوا من الخير لهم أن يتقربوا إلى الدولة الجديدة ، علهم ينالون من وراء ذلك خيراً. وليس من شك فى أن مصرع أبى مسلم كان فرصة سانحة لمن يريد أن يصيد فى الماء العكر . وقد استطاع شاعر كوفى من الموالى ، وهو أبو دلامَةَ مولى بنى أسد(٣) ، أن يقتنص هذه الفرصة ، وأن ينال من ورائها خيرا ماديا كثيرا ، ومنزلة رفيعة فى البلاط

---

(١) هو – كما يذكر الطبرى ٣/١/٦٠ – سليمان بن المهاجر البجلى .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ٢/١٧٥ . ويروى الطبرى منها البيت الثانى فقط ٣/١/٦٠ ، وكذلك الدينورى : الأخبار الطوال / ٣٦٨ .

(٣) انظر ترجمته فى الأغانى ١٠/٢٣٥ – ٢٧٣ (دار الكتب) .

العباسى ، فقد نظم قصيدة فى هذا الحادث ، وأنشدها المنصور فى محفل من الناس ، وقال فيها مخاطباً أبا مسلم :

أبا مجرمٍ ما غَيَّرَ الله نعمةً على عبده حتى يغيرها العبدُ
أبا مجرم خوّفْتَنى القتلَ فانتحى عليك بما خوّفتنى الأسد الوَرْد
أفى دولة المهدى حاولتَ غَدْرَةً ألا َ إنأهل الغدر آباؤك الكُرْد(١)

فالشاعر ينظر إلى المسألة من وجهة نظر الخليفة نفسه ، فيراها محاولة للغدر يجب أن ينال صاحبها جزاءه عليها ، فالدولة لم تغدر بقائد جيش الانقلاب ، وإنما هو الذى غدر بها ، فحق عليه المصير الذى انتهى إليه . إنها نعمةٌ كان الله قد أنعم عليه بها ، ولكنه كفرها . وليس من شك فى أن هذه الأبيات أرضت الخليفة أشد الرضا ، لأنه وجد فيها ترديداً لرأيه فى أبى مسلم . والواقع أن الشاعر كان بارعاً فى اقتناص الفرصة ، وفى اختيار «الطّعْم» الذى يُعده لصيده . وفعلا كان الصيد سمينا ، فقد أعطاه المنصور كل ما طلب(٢) ، وأكثر من هذا ارتفعت منزلته فى بلاطه حتى ليذكر صاحب الأغانى أنه «لم يصل إلى أحدٍ من الشعراء ما وصل إلى أبى دلامة من المنصور خاصةً » على الرغم مما كان يجاهر به من فساد دينه واستهتاره بشعائره(٣) .

على هذا النحو مرت فترة الانقلاب العباسى من الناحية الفنية : أصداء خافتة تردد بين جلبة القتال وضجيج الصراع فى مناسبات متفرقة ، كأنما شغل الشعراء — كما شغل سائر الناس — بارتقاب تطور الأحداث عن التفرغ للفن ، وكأنما رأوا حتما عليهم أن يتقهقروا إلى الصفوف الخلفية ليفْسحوا المجال للمقاتلين كى يسجّلوا بدماء سيوفهم صحائف الانقلاب الرهيب الذى عَصَفَ بدولة شامخة ظلت مسيطرة على الحياة السياسية الإسلامية زهاء قرنٍ من الزمان .

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٩ . ويروى الأغانى منها البيتين الأول والثانى مع تقديم الثانى على الأول ، وفيهما « أبا مسلم » مكان « أبا مجرم » (١٠/٢٣٥) . ولكن الظاهر أن رواية ابن قتيبة أصح ، لأنها ترديد لما كان يذكره المنصور نفسه ، فقد كان يسمى أبا مسلم « أبا مجرم » (انظر البيتين المنسوبين للمنصور بعد قتله أبا مسلم فى الطبرى ٣/١/١١٥ ، وفى المسعودى : مروج الذهب ٢/١٨٦) .

(٢) انظر الأغانى ١٠/٢٣٥ (دار الكتب) .

(٣) المصدر السابق / ٢٣٥ .

(٥)

الشعر فى عصر الرقابة :

رأينا من قبل أن الانقلاب العباسى لم يحقق لأهل الكوفة آمالهم التى ظلوا يحلمون بها طوال العصر الأموى ، ولم يهيء لهم من الهدوء والاستقرار ما كان منتظراً بعد قيام الدولة التى كانت تدعى أنهم محل محبتها ، ومنزل مودّتها ، وأن الأمر أصبح أمرهم ، والسلطان قد انتقل إليهم ، وإنما رأوا أنفسهم مرة أخرى أمام حكم جائر لا يختلف كثيراً عن حكم الأمويين ، وأن سياط العسف التى طالما ألهبت ظهورهم لم ترتفع ، وإنما انتقلت فقط من أيدى أعدائهم إلى أيدى من يدعون كذباً أنهم أنصارهم . ورأينا أن العباسيين فرضوا على أهل الكوفة رقابة صارمة ، حتّى أصبحت الكوفة فى عصرهم أشبه شىء بالطائر الحبيس الذى وضعه أصحابه — بل أعداؤه — فى قفص من حديد ، وحالوا بينه وبين الانطلاق[1] .
ولكن تغير نظام الحكم وبدء صفحة جديدة فى كتاب الحياة السياسية أوجد فى نفوس بعض الناس شيئاً من الأمل فى أن ينالوا على أيدى هذه الدولة الناشئة ما لم ينالوه فى الدولة البائدة ، أو لعل بعض الناس أرادوا أن يجربوا حظهم فى هذه الدولة عسى أن تبتسم لهم الحياة بعد ما طال عبوسها فى وجوههم ، فمضوا يتقربون إليها . أما أولئك الذين ابتسمت الدولة لهم فقد بادلوها بالابتسام ابتساماً ، واندفعوا مع التيار الجديد إلى حيث يمضى بهم ، وأما أولئك الذين عبست الدولة فى وجوههم فقد وقفوا منها موقف المعارضة ، وحاولوا أن يعترضوا سبيل التيار المتدفع ، ويعيدوا عجلة الزمن إلى الوراء . ومعنى هذا أننا أمام فريقين من الناس : فريق

---

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ١٠٦ وما بعدها .

ساير التيار الجديد ، وفريق وقف معترضاً سبيله . وقد مثل شعراء الكوفة هذين الاتجاهين تمثيلاً صادقاً .

أما الاتجاه الأول الذى ساير التيار فلعل من خير من يمثله الشاعر أبا دُلامة الذى أدرك آخر أيام بنى أمية ، ولكن لم تكن له نباهة فى أيامهم(١). فلما نجح الانقلاب العباسى ، وأخذ شأن الموالى فى الارتفاع ، حاول أن يجرب حظه مع الدولة الجديدة ، عسى أن ينال من أصحابها ما لم ينله من أصحاب الدولة السابقة . وقد رأينا منذ قليل أنه وجد فرصته السانحة عندما قتل المنصور أبا مسلم الخراسانى . فقد كانت هذه الحادثة حدثاً خطيراً فى بداية تاريخ الدولة العباسية أثار نفوس كثير من الناس عليها ، بل دفعهم إلى إعلان الثورة والعصيان(٢) ، فكان الخليفة فى حاجة إلى من يعلن تأييده لما فعل وتبريره له ، ووجد ضالته المنشودة فى هذا الشاعر الذى عرض نفسه عليه ، وجعل من شعره دعاية له ، فأجزل له العطاء ليجتذبه إليه . ورأى أبو دلامة أن تجربته قد نجحت ، فربط نفسه بعجلة الخليفة ، بل بعجلة الدولة الجديدة كلها . والأمر الذى لاشك فيه هو أن أبا دلامة كان مخلصاً للدولة العباسية وخلفائها الذين أدركهم ، ولكن إخلاصه — كما يبدو لى — لم يكن قائماً على أساس عقيدة سياسية أو مذهب سياسى ، لأن مثل أبى دلامة فى استهتاره وعبثه ونزوله بكرامته وشخصيته من أجل دعابة يُطلقها أو فكاهة يضحك الناس منها(٣) ، ليس بالشخص الذى يصلح للحياة السياسية بما فيها من جد وعمل وكفاح ، وإنما كان إخلاصه للعباسيين قائماً على أساس من الطمع والنفعية ، أو هو — بعبارة أدق — إخلاص ليس خالصاً لوجه السياسة ، ولكنه مشوب بمطامع شخصية . ومن هنا لم يكن شعره فى العباسيين شعراً سياسياً خالصاً ، وإنما كان — فى مجموعه — أقرب إلى المدح المألوف منه إلى الشعر السياسى بمعناه الدقيق . فحين ننظر فى هذه الأبيات التى قالها فى الخليفة المنصور :

(١) الأغانى ١٠/٢٣٥ (دار الكتب) .

(٢) انظر الطبرى ٣/١/١١٩ .

(٣) انظر أمثلة على دعابته وفكاهته فى ترجمته فى الأغانى ١٠/٢٣٥ — ٢٧٣ دار الكتب وفى ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٧ — ٤٨٩ .

لو كان يَقْعُدُ فوق الشمس من كرمٍ — قوم لقيل: اقعدوا يا آل عبَّاسِ
ثم ارتقُوا فى شُعاع الشمس كلكمُ — إلى السماء فأنتم أطهر الناس
وقدموا القائم المنصور رأسَكُم — فالعينُ والأنفُ والأذنان فى الراس(١)

فإننا نلاحظ أنها أبيات لا تمت إلى الشعر السياسى إلا بأوهى الأسباب ، أو هى — بتعبير أدق — لا تعبر عن الموقف السياسى إلا تعبيراً ضعيفاً ، فليس فيها ذكر للأمويين ودولتهم الزائلة ، وليس فيها تفضيل للعباسيين على الأمويين بالذات ، وليس فيها حديث عن تأييد الدولة الجديدة والترحيب بها ، وإنما كل ما فيها مدح عادى مألوف للعباسيين عامة ، وللمنصور خاصة ، يذكرنا بمدائح الأخطل لعبد الملك بن مروان حين يوجه أكبر اهتمامه إليه دون أن ينسى الأمويين عامة . وماذا فى أبيات أبى دلامة غير هذا ؟ إن الفكرة الأساسية فيها فكرة عادية مألوفة ، فالعباسيون أكرم الناس ، والخليفة المنصور أكرم العباسيين . غاية ما فى الأمر أنه يبالغ فى تصويرها ، فإذا المكان الطبيعى للعباسيين ليس على الأرض التى يعيش عليها سائر البشر ، ولكنه فى السماء ، بل فوق الشمس ، فى مكان أرفع مما يعيش فيه البشر .

فالمعانى التى يرددها أبو دلامة فى شعره فى العباسيين ليست من الشعر السياسى بمعناه الخالص الدقيق الذى رأينا نماذج قوية منه فى شعر الكوفة فى العصور السابقة ، وإنما هى معان من معانى المدح المألوفة فى الشعر العربى . ولعل مما يؤيد ما نذهب إليه أنه رثى السفاح بقصيدة رائعة أنشدها المنصور ، والناس عنده يعزونه ، فأبكت الحاضرين ، ولكن المنصور غضب غضباً شديداً ، وقال له : لئن سمعتك تنشد هذه القصيدة لأقْطَعَن لسانك(٢) . وقد يبدو غضب المنصور فى هذه المناسبة غريباً ، لأن الشاعر لم يرتكب جرماً فى حق الدولة العباسية ، فهو لم يفعل شيئاً أكثر من رثائه لخليفة عباسى ، وهو أمر لا يعد من وجهة النظر العامة منكراً . ولكن الواقع أن

---

(١) الأغانى ١٠/٢٣٩ (دار الكتب) .
(٢) الأغانى ١٠/٢٤١ (دار الكتب) .

المنصور نظر إلى المسألة من وجهة نظر خاصة فرآها حديثاً خاصا عن السفاح ، كأنما كان هو كل شيء فى الدولة ، وليس من شك فى أن المنصور كان يرضيه أن يتحدث الشاعر عنه أيضاً كما تحدث عن السفاح . ولكننا نلاحظ هنا — من وجهة النظر التى نقررها — أن الشاعر لو كان قد تحدث عن المسألة حديثاً سياسياً عاماً نظر فيه إلى السفاح على أنه مؤسس الدولة الجديدة التى قضت على الأمويين ، لكان فى هذا ما يرضى المنصور أشد الرضا ، ولكنه لم ينظر إلى السفاح إلا من وجهة نظره الخاصة من حيث أنه كان يعطيه ويجزل له العطاء ، وأنه أصبح يخشى بعده أن ينضب معين الندى الذى كان يتدفق عليه .

والقصيدة — كما تمثلها الأبيات التى يرويها صاحب الأغانى[1] — رثاء مألوف كالذى نعهده فى المراثى العربية التى ينظمها الشعراء فى رثاء من كانوا مصدراً من مصادر رزقهم ، أو هى — بعبارة أخرى — بكاء الشاعر على المادة التى ضاعت منه . ومن هنا كانت المعانى التى يرددها تدور حول هذا المحور المادى ، فمصاب الشاعر فى الخليفة ليس مصابه وحده ، وإنما هو مصابه ومصاب أهله كلهم :

ويلى عليكَ وويل أهلِىَ كلهمْ ... وَيْلاً وعَوْلاً فى الحياة طويلا

وأشد ما يملأ نفسه — ونفوس أهله بطبيعة الحال — أسى وحزناً أن موت الخليفة كان موتاً للندى والكرم . لقد دفن الكرم معه ، وأصبح الشاعر بعده حائراً لا يجد فى الناس كريماً يسأله فيعطيه ، وإن الحسرة لتملأ نفسه حين يرى أن الحياة لم تؤخره بعده إلا لشقْوته ومذلته :

مات النّدى إذ مت يابن محمـــد ... فجعلتُه لكَ فى الثراء عديلا[2]
إنى سألت الناس بعدك كلَّهـــم ... فوجدت أسمحَ مَن سألتُ بخيلا
ألِشقْوتى أخِّرْتُ بعدكَ للتى ... تَدعُ العزيز منَ الرجال ذليلا
فلأحلفـــن يمينَ حَقٍّ بـــرّةً ... بالله ما أعْطِيتُ بعدك سُـــولا

(1) ١٠/٢٤٠ ، ٢٤١ (دار الكتب) .

(2) الثراء لغة فى الثرى . وفى رواية أخرى « فجعلته لك بالتراب عديلا » (الأغانى ١٠/٢٤٢ — دار الكتب) .

هكذا اندفع الشاعر يبكى آماله المادية الضائعة فى دائرة شخصية ضيقة ، دون أن يحاول أن يبسط جناحيه ليحلق فى أفق السياسة العامة الفسيح . وإذن فلم يكن الشاعر حزيناً على مؤسس الدولة الذى مات بعد ذلك الكفاح المرير فى سبيلها ، وإنما كان حزيناً على نفسه التى ستشقى وتذل بعده ، ولم يكن الخليفة عنده أمل الدولة المرتجى الذى فقدته وهى أشد ما تكون حاجة إليه ، وإنما كان أمله الشخصى الذى فقده ففقد فيه هو وأهله مورداً خصباً من موارد الرزق .

هذا هو الاتجاه الأول الذى ساير التيار الجديد كما يمثله أبو دلامة

وأما الاتجاه الآخر الذى اعترض سبيل هذا التيار فلعل من خير من يمثله الشاعرَ أبا عطَاء السندى(1) . وهو — كمعاصره أبى دلامة — من موالى بنى اسد . وكان — كما يذكر صاحب الأغانى (2) — «من شعراء بنى أمية ومُداحهم ، والمُنْصبى الهوى إليهم ، وأدرك دولة بنى العباس فلم تكن له فيها نَبَاهة فهجاهم ، وفى آخر أيام المنصور مات » . وقد شهد أبو عطاء فترة الانقلاب العباسى ، وكان فى أثنائها متصلاً بنصر بن سيار والى الأمويين على خراسان ، وله فيه مجموعة من المدائح والمراثى(3) . واشترك مع الأمويين فى القتال الذى دار بينهم وبين العباسيين ، وأبلى فيه بلاء حسناً(4) . وله رثاء جيد فى يزيد بن عمر بن هبيرة قائد جيش الأمويين فى واسط ، الذى لقى مصرعه على أيدى العباسيين فيها(5) . وقد حاول أبو عطاء — كما حاول أبو دلامة — أن يجرب حظه فى الدولة الجديدة ، فاتصل بالخليفة السفاح ومدحه ، ومدح العباسيين وذم الأمويين ، ولكنه

---

(1) انظر ترجمته فى الأغانى ١٦/٨١ — ٨٧ (بولاق) .

(2) ١٦/٨٣ (بولاق) .

(3) انظر الأغانى ١٦/٨٤ ، ٨٧ (بولاق) .

(4) انظر الأغانى ١٦ / ٨٣ (بولاق) .

(5) انظر الطبرى ٣/١/٧٠ . وابن قتيبة : الشعر والشعراء/ ٤٨٤ ، وفيه أنه يرثى عمر بن هبيرة ، وهو خطأ .

لم ينل منه شيئاً[1] . فلما آلت الخلافة إلى المنصور حاول أن يجرب حظه مرة أخرى ، فمدحه ، ولكنه لم ينل منه شيئاً أيضاً ، فعاود الكرة مرة أخرى ، ولكن حظه لم يكن بأسعد من المرتين السابقتين ، فخرج ساخطاً عليه وعلى دولته ، وقال عدة قصائد يذمه ويذم دولته فيها[2] . والظاهر أن العباسيين كانوا يعرفون إخلاصه للأمويين ، فلم يطمئنوا إليه . يؤيد هذا ما يذكره رواة الأغانى[3] من أن المنصور لما مدحه « أظهر الانحراف عنه لعلمه بمذهبه فى بنى أمية » . فنحن إذن أمام شاعر مخلص للأمويين ، اشتهر أمره فى دولتهم ، فلما استقر الأمر للعباسيين ، وحاول أن يتقرب إليهم ، وقف ماضيه السياسى فى وجهه ، فلم يكن هناك مفر من أن يخاصمهم ويعاديهم ويسخّر فنه لهجائهم . وهو — من هذه الناحية — يختلف اختلافاً واضحاً عن أبى دلامة الذى لم تكن له نباهة فى عهد الأمويين ، فلما آل الأمر للعباسيين فتحوا ذراعيهم له . وضموه إليهم ، فارتفع شأنه ، ونبه صيته .

وإذا كان الشعر السياسى عند أبى دلامة خافت الصوت ، ضعيف الصدى ، فإن المجموعة السياسية فى شعر أبى عطاء عالية الصوت مدوّية الأصداء . ومن اليسير أن نلاحظ أن هذه المجموعة تنقسم — تبعاً لحياة الشاعر السياسية — قسمين : فهو فى أول الأمر يمدح العباسيين عندما كان يطمع فى أن يبسطوا له أيديهم ، ولكنه عندما أدرك أن هذه الأيدى قد قبضت عنه مضى يهجوهم ويذم عهدهم . وهو فى مدحه للعباسيين يهجو الأمويين ، حتى إذا ما ذم العباسيين مضى يمدح الأمويين .

مدح السفّاح فى أول الأمر بقصيدة يقول فيها :

إن الخيارَ من البرية هاشمٌ   وبنو أمية أرذل الأشرار

---

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٤ .

(٢) انظر الأغانى ١٦/٨٤ (بولاق) .

(٣) ١٦/٨٤ (بولاق) .

وبنو أمية عُودُهم من خِرْوَع	ولهاشمٍ فى المجد عودُ نُضَار
أما الدعاة إلى الجنان فهاشمٌ	وبنو أمية منْ دعاة النار[1]

فهو فى هذه الأبيات يعقد موازنة بين الدولتين ، وهى موازنة تقوم على أساس دينى وأساس دنيوى ، فالعباسيون خير البرية فى الحياة الدنيا والحياة الآخرة . وأما الأمويون فهم شر البرية فى الحياتين .

ولكنه حين يئس من العباسيين مضى يهجوهم ، ويتذكر أيام الأمويين ، ويتحسر عليها ، ويتمنى أن يعود الأمر لهم . يقول مرة :

بنى هاشمٍ عودوا إلى نخلاَتكم	فقد قام سعْرُ التمر صاعاً بدرْهَم
فإنْ قلتمُ رهطُ النبي وقومُه	فإنالنصارى رهط عيسى بن مريم[2]

فهو يتهكم على العباسيين ، وينصحهم فى سخرية بأن يعودوا بدواً كما كانوا ، فمكانهم الطبيعى ليس على سرير الملك ، وإنما فوق رمال الصحراء إلى جوار النخل ، لعلهم يزيدون من غلة التمر الذى ارتفع سعره فى عهدهم . وإذا كانت حجتهم فى الخلافة أنهم رهط النبي وقومه فإن هذا لايكسبهم حقاً فيها ، وإلاّ لاكتسب النصارى مثل هذا الحق ، لأنهم رهط نبى من الأنبياء أيضاً ، وكأنه يقول : إن الدين شيء والسياسة شيء آخر .

ويقول مرة أخرى :

أليس الله يعلم أن قلبي	يحب بنى أمية ما استطاعا
وما بىأن يكونوا أهلَ عَدْلٍ	ولكنى رأيت الأمرَ ضاعا[3]

فهو هنا يصرح بحبه للأمويين حباً لايقوم على أساس التفكير فى أى الدولتين أفضل ، أو أيهما على حق ، وإنما يقوم على أساس عاطفى خالص ، فهو يحبهم بقدر ما يتسع قلبه لهذا الحب ، ولا يعنيه أن يكونوا أهل عدل

---

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٤ .
(٢) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٤ .
(٣) الأغانى ١٦ / ٨٤ (بولاق) .

أو أهل ظلم ، فهو يحبهم ولو كانوا ظالمين ، وكأنه بهذا يقطع السبيل على أولئك الذين يحاولون أن يثيروا كراهية الأمويين فى نفوس الناس عن طريق إثبات أنهم كانوا ظالمين . ولكن ما جدوى هذا الحب وما نتيجته ؟ إن الشاعر يصرح — والأسف يملأ نفسه — بأن الأمر قد ضاع منهم ، ولن يعيده حبه لهم أو أسفه عليهم .

والظاهر أن هذه الفكرة — فكرة أنه يحب الأمويين حتى لو كانوا ظالمين — كانت تسيطر على ذهنه ، وكأنه كان يجد فيها رداً عاطفياً مقنعاً — على الأقل لنفسه — على أولئك الذين كانوا يبغّضون الناس فيهم بدعوى أنهم كانوا ظالمين ، فهو يقول فى مناسبة أخرى معبراً عن هذه الفكرة نفسها فى أسلوب آخر :

فليت جور بنى مروان عاد لنـــا   وليت عدل بنى العباس فى النار[1]

فهو يلخص فى هذا البيت كل فكرته ، ويضع فيه خلاصة أمانيه ، فيصرح بأنه يتمنى أن يعود الحكم الأموى بجوره وظلمه ، وأن يذهب الحكم العباسى بعدله إلى غير رجعة ، بل إنه يتمنى أن يذهب هذا الحكم إلى الجحيم . ومن الواضح أن وصف الشاعر للأمويين بالجور وللعباسيين بالعدل ليس إلا ترديداً لما يذكره العباسيون ، أما هو فإنه — بطبيعة الحال — مؤمن بعكس ذلك ، ولكنه يردده كما يرددونه ، تحدياً لهم وسخرية منهم ؛ بل إمعاناً فى التحدى والسخرية .

على هذا النحو كان أبو عطاء يعبر عن آرائه السياسية فى شعره ، وعلى هذا النحو ارتفع صوت السياسة فيه . وهو — من هذه الناحية — يعد مثلاً قوياً لأولئك الكوفيين الذين وقفوا فى وجه الدولة العباسية يعارضونها ، ويعترضون سبيل التيار الجديد الذى كان يتدفق فى قوة وعنف .

* * *

---

(١) الأغانى ١٦/٨٤ (بولاق) ، وابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٤ ، وروايته :

يا ليت جور بنى مروان عاد لنـا   وأن عدل بنى العباس فى النار

وهى رواية جيدة أيضاً .

فإذا ما تركنا هذين الفريقين من أهل الكوفة من أنصار العباسيين وأنصار الأمويين ، ومضينا إلى أنصار العلويين الذين كانت تتألف منهم المجموعة الكبرى من أهل الكوفة ، لنتبين موقف شعرائها فى عصر الرقابة ، فإننا نلاحظ أنهم كانوا — كسائر العلويين — فى ظروف سياسية ضيقة ، فلم تحقق لهم الدولة العباسية ما كانوا يطمعون فيه من هدوء واستقرار ، وإنما فرضت عليهم رقابة صارمة أثارت فى نفوسهم الرعب والفزع والخوف . ولقد كان موقف العباسيين هذا منهم غريباً ، لأنهم كانوا يظنون فى أول الأمر أن الدولة الجديدة دولتهم ، وأن أصحابها أبناء عمومتهم ، ولكن الأيام خيبت هذا الظن ، وبدأ يتراءى لهم سراباً خداعاً . ولعل من خير من صور هذا الشعور بخيبة الأمل فى نفوس العلويين المستهل بن الكميت الشاعر فى بيته المشهور الذى يقول فيه للعباسيين :

إذا نحن خفْنَا فى زمان عــدوكم وخفناكمُ إن البلاء لَرَاكد(١)

فهو يصور فيه غرابة هذا الموقف السياسى الذى ترك العلويين غير آمنين فى عصر أبناء عمومتهم ، كما كانوا فى عصر أعدائهم وإذا كانت نتيجة الانقلاب إثارة الفزع والخوف فى نفوسهم ، فما الفرق إذن بين الدولتين ؟ إن الوضع بالنسبة لهم لم يتغير ، والبلاء النازل عليهم فى عصر الدولة الناشئة هو هو البلاء الذى نزل عليهم فى عصر الدولة الزائلة . ويذكر الرواة أن المنصور قال تعليقاً على هذا البيت : « صَدق المُستهل »(٢). ولكن القول شىء والعمل شىء آخر ، فلم يكف المنصور عن اضطهاده للعلويين ، ولم ينثن عن سياسته « الدكتاتورية » معهم .

* * *

---

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٣٧١ ، والأغانى ١٥/١٢٤ (بولاق) . والمرزبانى : معجم الشعراء / ٤٧٩ . وفى الأغانى « لئن نحن خفنا » — والظاهر أن المراد بقوله : « إن البلاء لراكد » أن البلاء فى عصر العباسيين يتساوى مع البلاء فى عصر الأمويين ، من قولهم : « ركد الميزان » إذا استوى .

(٢) انظر الأغانى ١٥/١٢٤ (بولاق) .

وسارت الأمور بعد المنصور فى طريقها المقدر لها ، واستقرت أركان الدولة الجديدة ، وهدأت الكوفة الثائرة ، وأخذت شدة الرقابة التى كانت مفروضة عليها تتراخى ، ومضت مع الأيام الدائرة كالرحى تنفض يديها من السياسة ومشكلاتها لتأخذ بنصيبها من الحياة الاجتماعية ، ومضى شعراؤها يضربون فى شعاب الحياة العامة كما يضرب سائر الشعراء ، يمدحون الخلفاء ، ويتحدثون عما يقومون به من أعمال ، على نحو ما كان يفعل التيمى وأبو العتاهية فى مدائحهما للرشد فى أثناء حروبه مع نقفور ملك الروم(١) . وكانت بغداد التى أسست فى أيام المنصور قد أخذت طريقها فى الحياة فى قوة هائلة وتقدم سريع ، وبدأت تجتذب إليها كل العناصر الطامحة من الشعراء الذين كانوا يجدون فيها مجالاً واسعاً لطموحهم . واحتلت بغداد فعلاً الصف الأول بين الأمصار الإسلامية ، وتقهقرت الكوفة والبصرة إلى الصف الثانى ، وأخذت بغداد تجذب إليها شعراء هذين المصرين ، كما يجذب نور الشمس وزهر الربيع أسراب الفراش والنحل ، وبدأنا نسمع عن شعراء كوفيين أو بصريين يفارقون مدينتهم إلى بغداد ليجربوا حظهم فى الحياة فيها ، فمنهم من يستقر فيها إلى غير رجعة ، ومنهم من يقيم فيها إلى حين . وأهم من هذا — فيما يتصل بموضوعنا — أن الشعر السياسى لم تعد له تلك الأهمية التى كانت له فى العصر الأموى وفى بداية العصر العباسى ، فقد أخذ صوته فى الخفوت ، ولم يعد الشعراء يجدون فيه تلك الفرصة الذهبية للظهور التى كانوا يجدونها من قبل ، لأن الحياة الاجتماعية الجديدة التى سحرت الناس بما فيها من متع ، وأسرت ألبابهم بما فيها من ألوان ضاحكة ناعمة ، صرفتهم عن التفكير فى السياسة ومتاعبها ومشكلاتها ، وبخاصة عندما رأوا أن أئمة العلويين — أو كثيراً منهم — قد اتجهوا إلى السلبية ، ولم يعودوا يظهرون فى الحياة السياسية كما كانوا يفعلون من قبل ، وإنما مضوا يتوارون عن أعين الحكومة(٢) ،

---

(١) انظر الطبرى ٣/٢/٦٩٦ — ٦٩٩ . والتيمى شاعر كوفى من الموالى (انظر ترجمته فى الأغانى ١١٥/١٨ — ١٢٥ بولاق) .

(٢) انظر أبا الفرج : مقاتل الطالبيين / ٤٠١ وما بعدها .

ويؤثرون النجاة بمراكزهم الدينية السامية الرفيعة على التعرض لما تسببه لهم السياسة من مذلةوهوان ، ولم نعد نسمع عن ثورة قوية من تلك الثورات التى خلدها تاريخ العصر الأموى ، إلا فى فترات متباعدة .

وقد رأينا أن أقوى ثورة اشتعلت فى الكوفة فى هذه الفترة هى ثورة ابن طَبَاطَبَا التى تولى أمر الحرب فيها قائده أبو السرايا(١) . ومع ذلك كان صوت الشعر فيها خافتاً ضعيفاً ، شأنه فى ذلك شأن الشعر السياسى فى هذه الفترة .

والموقف الفنى هنا يشبه إلى حد كبير الموقف الفنى الذى لاحظناه فى ثورة ابن معاوية فى أواخر أيام الدولة الأموية ، فكما كان ابن معاوية صاحب الثورة شاعراً كان ابن طباطبا صاحب الثورة أيضاً شاعراً ، كما كان أبو السرايا قائد جيوشه شاعراً . ولكن الشىء الذى يختلف فيه الموقفان هو أنه إذا كان ابن معاوية قد صمت عن التعبير عن ثورته فى شعره ، فإن ابن طباطبا وأبا السرايا قد تحدثا عن ثورتهما فى شعرهما . ومع أن شعرهما فيها كان خافت الصوت ضعيف الصدى فهو — على كل حال — خير من السكوت والصمت .

ولكن يبدو أننا يجب أن نقيد هذا الكلام قليلاً ، فلم يتحدث ابن طباطبا وأبو السرايا عن ثورتهما حديثاً سياسياً خالصاً يعبر عن آرائهما السياسية ، ومذهبهما فى معارضة الحكم العباسى ، وحق آل على فى الخلافة ، وإنما تحدثا عن موقف أنصارهما منهما حينما راحوا يمنونهما الأمانى ، ثم يتخلون عنهما حين يجد الجد ، شأن أهل الكوفة دائماً مع العلويين . فشعرهما — من هذه الناحية — صورة من شعر الشكوى ، ولكنه — من الناحية الأخرى — شعر سياسى لأنه شكوى من موقف أنصارهما السياسى . وإذا كان ابن معاوية من قبل قد حاول أن يُفَلْسِفَ موقف أنصاره منه ، فجاء شعره صورة من الفلسفة الأخلاقية التى تصور هذا الموقف تصويراً غير مباشر ، فإن ابن طباطبا وأبا السرايا لم يحاولا هذه المحاولة إلا بقَدرٍ ، فجاء شعرهما حديثاً مباشراً عن موقف أنصارهما منهما .

---

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ١١٦ .

لقد اتصل بابن طباطبا قبل أن يقوم بحركته أحد المتشيعين من أهل الجزيرة ، وحرّضه على الخروج ، ووعده النصر والتأييد ، ولكنه تحت تأثير بعض بنى عمه وأهله تراجع عن وعده ونكص على عقبيه ، فقال ابن طباطبا :

سَتَغْنَى محمد الله عنك بعُصبةٍ يَهَشُّونَ للداعى إلى واضح الحق

طلبت لك الحسنى فقصَّرتَ دونها فأصبحتَ مذموماً وزلْتَ عن الصدق

جرَوْا فلهم سَبْقٌ وصرتَ مقصرا ذميماً بما قَصرْتَ عن غاية السبق

وما كل شىءٍ سابقٍ أو بمقصّرٍ يئول به التقصير إلاَّ إلى العِرْق(١)

فهو يشكو من هذا التراجع ، وتختلط شكواه بغضبه من هذا التقصير الذميم ، فتتحول الشكوى عنده إلى عتاب يعلن فيه أن الله سيغنيه عن نصر هذا الرجل برجال يفرحون حين يدعوهم إلى الحق الواضح المبين . ثم تثور نفسه فيتحول العتاب إلى هجاء يصبه على هذا الرجل الذى أبت نفسه المذمومة إلا أن يقصر عن الخير وينأى عن الصدق ، ويوازن بينه وبين أولئك الرجال السباقين إلى الخير ثم تتحول هذه الثورة العاطفية إلى تفكير عقلى هادئ يحاول به أن يعلل لهذا التفاوت بين شخصيات الناس فلا يجد تعليلاً له إلا تفاوت الناس فى أصولهم وأعراقهم ، فالسبق إلى الخير والتقصير عنه إنما مردهما إلى ما يرثه الإنسان عن آبائه وأجداده ، وكأنه يشير بهذا إلى ما قاله جده الأعظم صلى الله عليه وسلم من أن العِرْق دساس .

وهذا الموقف الفنى الذى وقفه ابن طَبَاطَبَا من أحد أنصاره قبل أن يقوم بحركته هو نفسه الموقف الذى وقفه أبو السرايا من أنصاره الكوفيين فى أثناء قتاله مع العباسيين حين امتنعوا عن القتال ، فقال لهم فى ختام إحدى خطبه فيهم :

ومارست أقطارَ البلاد فلم أجدْ لكم شَبَهاً فيما وطئت من الأرضِ

خلافاً وجَهْلا وانتشارَ عزيمـةٍ ووَهْناً وعجزاً فى الشدائد والخفْض

---

(١) انظر أبا الفرج : مقاتل الطالبيين / ٥١٩ – ٥٢١ .

لقد سَبَقَتْ فيكم إلى الحشر دعوة فلا عنكمُ راضٍ ولا فيكم مُرضى
سأبعد داري من قلى عن دياركم فذوقوا إذا وليت عاقبة البُغْض(١)

والشكوى هنا أشد عنفاً ومرارة من شكوى ابن طباطبا ، وذلك لأن الموقف السياسي هنا أشد خطراً من الموقف السابق ، فالقتال محتدم ، وهو في مراحله النهائية الفاصلة ، والمسألة مسألة حياة أو موت . وأبو السرايا في هذه الأبيات يردد تلك الفكرة القديمة التي عرفت عن أهل الكوفة من أنهم أهل شقاق ونفاق ومساوىء أخلاق ، فيصفهم بالشقاق والجهل وتفرق العزيمة والضعف والعجز ، ويرى أن هذه صفاتهم التي تلازمهم دائماً في الحرب وفي السلم ، وهي صفات لم تجعل أحداً من زعمائهم أو أئمتهم يرضى عنهم ، وهم متفردون بها من بين سائر البشر في جميع أقطار الأرض التي وطئتها قدماه . ثم يعلنهم في النهاية ببغضه لهم واعتزامه البعد عنهم ، ليذوقوا من بعده سوء العاقبة وسوء المصير .

وإذا كانت الأصداء السياسية خافتة في هاتين المقطوعتين فإن بين أيدينا قصيدة طويلة في رثاء أبي السرايا(٢) ترتفع فيها هذه الأصداء ارتفاعاً لم نستمع إلى مثله في الكوفة منذ عهد بعيد . ويختلف الرواة حول قائل هذه القصيدة ، ويذكر بعضهم أنه غير معروف(٣) ، ولكن أغلب الظن أنه كوفي ، لأن الثورة – كما رأينا من قبل – ثورة كوفية ، والمشاركين فيها – كما يروى أبو الفرج(٤) – هم « أكثر أهلِ الكوفة » ، وحديث الشاعر فيها عن القتال حديث مَنْ خاض غماره وشَهِدَ مشاهده .

وتبدأ هذه القصيدة بمقدمة هي في ظاهرها حديث تقليدي عن الأحباب الظاعنين الذين لا يدري الشاعر أين استقروا ولا متى يعودون ، ولكنها – كما يبدو لنا – صورةٌ رمزية لمصرع أبي السرايا ، ورحيلهِ عن الدنيا ، وتفرق العلويين بعد اجتماعهم من حوله .

---

(١) انظر أبا الفرج : مقاتل الطالبيين / ٥٤٤ – ٥٤٦ .
(٢) انظرها في أبي الفرج : المصدر السابق / ٥٥٦ – ٥٥٩ .
(٣) انظر أبا الفرج : المصدر نفسه / ٥٥٦ .
(٤) المصدر نفسه / ٥٥١ .

ثم يتحدث الشاعر عن آل النبي وما لاقوه من آلام ، وعن فعل الدهر بهم ، وحزن شيعتهم عليهم ، وكيف أبدلتهم الأيام أعداءهم شرّ بَدَل :

بنى البشير النذير والطُّهرِ الـــذى أقرتْ بفضله الرسُل(1)
خانهمُ الدهر بعدَ عـــزهمُ والدهر بالناس خائنٌ ختِل
بانوا فظلّتْ عيون شيعتهم عليهمُ لا تزال تنهمـــل
واستبدِلوا بعــدَهم عدوهمُ بئس لعمرى بالمُبْدَل البَدَل

ثم يتحدث عن تخاذل أنصارهم عن نصرتهم حديثاً تشيع فيه الحسرة ، ولا يجد إلا الدماء يبكيهم بها بعد أن نفد الدمع ، بل لا يجد أحداً يستحق البكاء عليه بعدهم :

يا عسكرا ما أقـلّ نـــاصرَه لم تَشْفـــه من عـدوه الدول
فَبَكِّهم بالدمـــاء إنْ نَفَدَ الـــدمع فقد خــان فيهمُ الأمَــل
لا تبكِ منْ بَعْــدهم على أحد فكلّ خَطْب سواهُم جَلَــل

ثم ينتقل إلى وصف القتال الذى دار بينهم وبين العباسيين ، ويطيل فيه ، ويصف فى نهايته العباسيين بأنهم ظالمون لم يرعوا فى أبنـــاء الرسول حقّه ولا حُرْمته ، وينذرهم بانتقام الله الذى يُمْهل ولا يُهْمل :

شَدّوا على عِتْرةِ الرســول ولم تَثْنهمُ رهبةٌ ولا وَهَـــل (2)

---

(1) وردالشطر الأول من البيت فى مقاتل الطالبيين/556 « بنى البشير النذير الطاهر الطهر ا » ومن الواضح أنه على هذه الصورة غير مستقيم الوزن ، لأن القصيدة من بحر المنسرح من العروض الأولى الصحيحة المطوية الضرب (مستفعلن مفعلات مفتعلن) ، وإنما يستقيم الوزن إذا كانت رواية الشطر « بنى البشير النذير والطهر ا » كما أثبتناه ويكون تقطيعه :

بنلبشى رننذيــر وططهرل
مفاعلن مفعلات مفتعلن

وفى التفعيلة الأولى خبن ، بحذف الثانى الساكن من مستفعلن فتتحول إلى مفاعلن .

(2) ورد البيت فى مقاتل الطالبيين/557 وفيه « تثنيهم » مرفوعا مع أنه مجزوم بلم . ويظهر أن ناشر الكتاب ظن أن جزم الفعل يكسر الوزن ، مع أن حذف الياء منه ليس إلا حذفاً للرابع الساكن من « مستفعلن » فتتحول إلى « مفتعلن » وهو الطى ، وهو زحاف كثير الوقوع فى هذه التفعيلة .

فما رَعَوْا حقّه وحرمته ولا استرابوا فى نفس منْ قتلوا

والله أمْلَى لهم وأمهلهم والله فى أمره له مَهَل

ثم يمضى إلى أبى السرايا فيرثيه رثاء حاراً طويلاً يصفه فيه بالشجاعة والبطولة حين يحمى وطيس القتال ، ويبالغ فى ذلك حتى ليتخيل « أن القضاء من يده ، وللمنايا من كفه رسل » . ثم يتحدث عن حزنه عليه وجزعه لفقده ، يعجب — فى مبالغة شديدة — كيف لم يخشه الموت ، وكيف لم يرهبه الأجل . ثم يعود إليه رشده ، فيدرك أن الموت غاية كل حى ، وأن حبائله مبسوطة للناس فمن تعتلقه مضت به ، ومن تفته فقد نجا :

فاذهبْ حميداً فكلُّ ذى أجَل يموت يوماً إذا انقضى الأجَل

والموت مبسوطةٌ حبائلُه والناس ناجٍ منهم ومُحتَبَل

مَنْ تَعْتَلِقْه تَفُتْ به أبدا ومَنْ نجا يَوْمَه فلا يئِل

وبهذه الحكم المتوالية يختم الشاعر المجهول قصيدته .

والقصيدة من الناحية الموضوعية صورة من الشعر السياسى ، لاشك فى ذلك ، فهى — إلى جانب أنها رثاء لأبى السرايا ووصف للقتال الذى دار بينه وبين العباسيين — حديث سياسى صريح ، يتحدث فيه الشاعر عن آرائه السياسية ، ويعبر عن مذهبه السياسى تعبيراً مباشراً ، فهو يرى أن العباسيين مغتصبون للحكم من أصحابه الشرعيين ، وهم عنده أبناء علىّ ، وهو يتحسر على أن الظروف لم تُواتهم على استعادة حقهم المغتصب .

وأما من الناحية الفنية فإن الظاهرة التى تلفت النظر هى تلك المبالغة الشديدة التى يعتمد عليها الشاعر فى التعبير عن معانيه ، وهى ظاهرة لم نلحظها بوضوح فى الشعر الكوفى من قبل . ولكن لعلنا لاننسى أننا الآن فى نهاية القرن الثانى للهجرة ، بل على أبواب القرن الثالث ، وأن الشعر العربى كان فى خلال هذه الفترة يتطور آخذاً سبيله نحو التعقيد والمبالغات الفنية التى ظهرت عند أبى تمام فى القرن الثالث . وإذن فلم يكن هذا الشاعر المجهول بِدْعاً فى عصره حين ظهرت عنده هذه المبالغات ، وإنما كان صورة من عصره الذى شهد مقدمات هذه المبالغات عند شاعر كوفى معروف ، هو مُسْلم بن الوليد .

الفصل الثانى

الشعر والحياة الاجتماعية

(١) الشعر والحياة القَبَليّة

(٢) الشعر والحياة الاقتصادية

(٣) الشعر وحياة الزهد

(٤) الشعر وحياة اللهـــو

(١)

الشعر والحياة القبلية :

رأينا أن العرب نزلوا الكوفة عند تأسيسها قبائل ، وتوزعوا على أرضها وَفْقَ قبائلهم ، وقلنا إن الحياة الاجتماعية بدأت فى الكوفة حياةً قَبَلِيّة ، وإنها مضت فيها كما بدأت ، حتى إذا ما كانت أيام صفين ، ومضت القبائل العربية يحارب بعضها بعضاً ، وتقطّع شواجر أرماحها شواجر أرحامها ، قَوِىَ فيها الإحساس بالقبيلة ، واشتعل فى نفوس أهلها ما كان الإسلام قد أخمده من قبل من حياة جاهلية ، فيها الدعوة القبلية ، وفيها غلبة الروح القبلى على كل شىء ، حتى أصبحت العصبيات كل حياة القوم الاجتماعية . ورأينا أن هذه العصبيات لم تهدأ بعد صفين ، وإنما زادت نيرانها اشتعالاً بعد قيام الدولة الأموية ، ولم تخب هذه النيران طوال العصر الأموى ، فلما أخذت العناصر الفارسية تطغى على العنصر العربى فى أيام العباسيين وَضَعَت الرّمَادَ على هذه الحياة القبلية وما كان يتأجج فيها من عصبيات .

ومعنى هذا أن الكوفة منذ أيام صفين حتى قيام الدولة العباسية كانت تعيش فى غمار حياة قبلية ، تسيطر عليها العصبيات التى كانت عنصراً أساسياً فى حياتها الاجتماعية .

ولم يكن الشعراء طوال هذه الفترة بدعاً من أهل الكوفة ، وإنما كانوا صورة منهم ، بل لعلهم كانوا صورة مكبرة ، فعاشوا — كما يعيشون — حياة قبلية ، وخضعوا — كما يخضعون — للعصبيات القبلية ، وتركوها تُوجّه حياتهم وفنهم الوجهة التى ترتاح لها قبائلهم ، واستطاعوا أن يستغلوا هذه الحياة القبلية وما تنطوى عليه من عصبيات فى شعرهم ، ليكونوا — كما كان أسلافهم فى العصر الجاهلى — الألسنة الناطقة لقبائلهم ، المعبرة عن حياتها الاجتماعية .

ولعل ميادين صفين هي التى استمعت إلى الأنغام الأولى المنبعثة من قيثارة العصبية القبلية القديمة التى نقلتها معها القبائل العربية فى هجرتها من البادية إلى الكوفة . ومن الواضح أن السبب فى هذا يرجع إلى أن صفين كانت حرباً أهلية بين القبائل العربية ، أعادت إلى أذهان المقاتلين ونفوسهم صورة من أيام الجاهلية القديمة . فإذا أضفنا إلى هذا أن علياً ومعاوية كانا يحشدان كتائبهما حشداً قبلياً (١) ، الأمر الذى جعل هذه القبائل تقف معاً فى ميدان المنافسة ، فيدفعها هذا إلى التفاخر بالأحساب والأنساب ، استطعنا أن ندرك السر فى ارتفاع هذه الأنغام القبلية وحدتها فيما كان يدور على ألسنة المقاتلين من رجز وقصيد .

فالكتائب تخرج للقتال قبائل قبائل ، وأمام كل قبيلة مقاتلٌ يرتجز ، وقد جعل من نفسه لساناً لقبيلته ، فهو لا يفتخر بنفسه ولكن بقبيلته :

قد صَابَرتْ فى حربها كِنَانَــهْ	واللهُ يجزيها بهــا جِنَانَــهْ
مَنْ أفرِغَ الصبر عليه زَانَــه	أو غَلَبَ الجبنُ عليــه شانه
أو كَفَرَ الله فقــد أهانــه	غداً يَعَض مَنْ عصَى بنانــه
قد ضاربتْ فى حربها تَمــيمُ	إنّ تميماً خَطْبُهــا عظـيم
لها حديثٌ ، ولهــا قــديم	إن الكريم نَسْلُــه كــريم
إنْ لم تَزِرْهُم رايتى فلومــوا	دينٌ قويمٌ ، وهوىً سـليم
قد حافظتْ فى حربهــا بنو أسدْ	ما مثلُها تحت العَجَاج منْ أحدْ
أقرب مِنْ يُمن وأنأى منْ نَكَد	كأننا ركنا ثبير أو أحُــد
لسنا بأوباش ولا بَيْض البَلَدْ	لكننا المُحَّةُ من وُلْد مَعَــد
قد ضاربتْ فى حربهــا هَوَازنُ	أولاكَ قوم لهمُ محــاسن
حُبِى لهم حزمٌ وجأشى ساكن	طعن مَدَاريك وضربٌ واهن
هذا وهذا كلٌ يــوم كائــن	لم يُخْبَروا عنا ولكنْ عاينوا(٢)

(١) انظر نصر بن مزاحم : وقعة صفين / ٢٣١ - ٢٣٤ ، ٢٥٥ - ٢٥٦ .

(٢) انظر هذه الأرجاز فى المصدر السابق / ٣٤٨ - ٣٥٣ .

على هذا النحو كانت قيثارة العصبية القبلية ترن أنغامها فى ميادين صفين على ألسنة المقاتلين من كتائب القبائل الكوفية التى خرجت مع على . لقد اختفى ضمير الفرد ، وحل محله ضمير الجماعة ، وتوارت شخصية الشاعر لتخلى مكانها لشخصية القبيلة ، فالمقاتل لا يفتخر ببطولته وشجاعته وصبره ، وإنما يفتخر ببطولة قبيلته وشجاعتها وصبرها ، وأيضاً بماضيها القديم . وحاضرها الحديث ، وأبنائها الكرام الذين جاءوا من آباء كرام ، وثباتها كالجبال ، ومنزلتها بين القبائل الأخرى ، ومحاسنها وفضائلها التى تعتز بها. لقد عاد الشاعر العربى مرة أخرى لساناً لقبيلته ، يتغنى بمآثرها ، ويعدد محامدها ، ويوازن بينها وبين غيرها من القبائل .

فإذا اشتد القتال ، وحمى وطيسه ، مضى الشعراء يحمّسون المقاتلين بالأنغام القبلية ، ويضربون لهم على الأوتار الحساسة التى تثير حماستهم وتجعلهم ينسون أنفسهم ولا يتذكرون إلا قبائلهم التى خرجوا معها ليرفعوا من ذكرها بين العرب :

يا طيّئَ الجبال والسهل معَا إنّا إذا داعٍ دعا مضطجِعَا
تَدِبُّ بالسيف دبيباً أروعا فنُنْزِلُ المُستلئِمَ المُقَنَّعَا
ونقتُلُ المُنَازِلَ السَمَيْدَعَا

يا طيّئَ السهولِ والجبالِ ألاَ انهضوا بالبيضِ والعوَالى
وبالكُماةِ منكُمُ الأبطالِ فقارِعُوا أئمةَ الضَلاَلِ
السالكين سُبُلَ الجهّالِ

يَا لَبكيلٍ لَخْمُها وحاشِد نفسى فداكم ، طاعِنُوا وجالِدوا
حتى تَخِرَّ منكمُ القَمَاحِد وأرجلٌ تَتْبَعُهُا سواعد
بذاكَ أوصى جَدُّكم والوالِد(١)

على هذا النحو أيضاً كان الشعراء الكوفيون يحمسون أبناء قبائلهم فى صفين ، وهم يعزفون لهم على هذه القيثارة القبلية ، فيذكّرونهم تارة

(١) انظر هذه الأرجاز فى نصر بن مزاحم : وقعة صفين / ٣١٧ ، ٤٩٣ .

بمنعة قبائلهم ونجدتها وشجاعتها ، وتارة بأبطالهم الكماة الناهضين بالسيوف والرماح ، وتارة بتراث أجدادهم وآبائهم التليد . وما أوصوهم به من صبر على القتال واستماتة فيه ، حتى تخر رؤوسهم وأرجلهم وأيديهم ، ويبقى شرف القبيلة الموروث .

فإذا ما اشتبك المتقاتلون أفراداً أفراداً ، ووقفت القبائل ترتقب نتيجة الصراع الفردى ، لم يتغن المقاتل ببطولته فحسب ، وإنما بانتسابه إلى قبيلته أيضاً ، كأنما يعلن على الملأ وفاءه للعقد الاجتماعى بينه وبينها ، وأنه ليس فرداً مستقلاً يعمل من أجل نفسه ، وإنما هو فرد من جماعة يعتز بها ، ويعمل من أجلها :

إنى أنا الأشْتَر معروف السِّيَرْ   إنى أنا الأفعى العـراقى الذكَرْ
لست من الحىّ ربيعٍ أو مُضر   لكننى منْ مَذْحِجَ البيض الغُرَرْ
آليْت لا أرْجِــع حتى أضرِبَــا   بسيفىَ المصقولِ ضرباً مُعْجِبــا
أنا ابن خيرِ مذحج مُرَكّبــا   منْ خَيْرها نَفْساً وأمّاً وأبا(١)

على هذا النحو أيضاً كان المقاتلون الأفراد يتغنون هذا الغناء الفردى الجماعى — إن صح التعبير ، فهم يفتخرون بأنفسهم ، ولكن لا من حيث هم أفراد مستقلون عن قبائلهم ، وإنما من حيث هم أفراد مرتبطون بها ، بطولتهم بطولتها ، وانتصارهم انتصارها . وضمير الفرد هنا يظهر ، ولكن لا ليعبر عن الفرد من حيث هو فرد مستقل ، وإنما ليعبر عن الفرد من حيث هو فرد من جماعة مترابطة .

وإذا كانت هذه الأنغام القبلية قد ارتفعت من قيثارة الرجز التى كانت تخوض الميادين مع المقاتلين ، فإن قيثارة القصيد التى كان المقاتلون يحملونها فى الساحات الخلفية للقتال شاركت أيضاً فى هذه المعزوفة القبلية المتعددة الألحان والأنغام . ففى جنبات هذه الساحات الخلفية كانت الأنغام القبلية ترتفع من قيثارة القصيد . فالشعراء يتغنون بقبائلهم ، ويفتخرون بانتصاراتهم ،

(١) انظر هذين الرجزين فى المصدر السابق / ١٩٥ ، ٤٥١ ، وفى المسعودى : مروج الذهب ٢/١٧ .

ويمدحون رؤساءهم وقادتهم ، ويرثون شهداءهم ، كل هذا فى أنغام تشيع فيها العصبية القبلية ، ويسيطر عليها الإحساس بالقبيلة :

حامتْ كنانة فى حربهـــا	وحامت تميمٌ، وحامت أسَدْ
وحامت هوازن يوم اللّقــا	فما خَامَ منّا ومنهم أحــد
لَقينــا قبــائل أنسابهمْ	إلى حضرموتَ وأهل الجنَدْ
فلمـــا تنادوْا بآبائهـــم	دعونا مَعَدًّا ونعْم المَعَدْ
فَظَلْنَا نُفَلّق هاماتهـــم	ولم نلكَ فيها ببيْض البَلَــدْ
ونعم الفوارس يوم اللقـــاء	فَقُلْ فى عديدٍ وقل فى عُدَدْ
وقل فى طعان كفَرْغ الدّلاء	وضرب عظيم كنار الوَقَــد
ولكنْ عصفنا بهم عصفــةً	وفى الحرب يُمْنٌ وفيها نَكَد
َطحنًّا الفوارس وَسْطَ العجَاج	وسُقنا الزعانفَ سَوْق النَّقَد
وقلنا علىٌّ لنــا والــدٌ	ونحن له طاعةٌ كالولَد(١)

أرأيت كيف يفتخر هذا الشاعر المضرى بمضر ؟ إنه يعدد قبائلها ، ويثنى عليها ، ولكنه لاينسى أن يبدأ بقبيلته كنانة . وهو لم يجمع هذه القبائل المضرية كلها فى صعيد واحد إلا ليجعل منها كتلة قوية أمام الكتلة الربعية التى كانت تبلى فى القتال بلاء حسناً ، جعل علياً يثنى عليها ثناءً أثار حسد المضرية ، وجعلها تطلب منه أن يفرد لها أياماً تقاتل فيها وحدها ، حتى ينظر بلاءها . واستجاب علىّ لرغبتها ، وأمر ربيعة أن تكف عن القتال ، ومضت مضر تقاتل ، ولكن العصبية الداخلية لقبائلها لم تجعلها تقاتل معاً ، بل حددت لكل قبيلة منها يوماً تنفرد فيه بالقتال(٢) . ولكن لم يكد يهدأ القتال حتى استجمعت مضر شملها ، ووقفت كتلة واحدة تفتخر على لسان شاعر منها ببلائها ، فخراً تشيع فيه روح العصبية الكبرى القديمة قِدَمَ القبائل العربية نفسها ، العصبية بين اليمنية والعدنانية ، فإذا الشاعر يفخر بانتصار العدنانية أبناء معد على اليمنية أهل حضرموت والجنَد .

---

(١) ابن مزاحم : وقعة صفين / ٣٥٣ .

(٢) انظر هذه القصة فى المصدر السابق / ٣٤٨ — ٣٥٣ .

أرأيت كيف كانت العصبيات فى أيام صفين ؟ إنها عصبيات فرقت بين ربيعة ومضر فى أول الأمر ، ثم جمعت بين مضر حين وقفت أمام ربيعة ، ولكنها عادت ففرقت بينها حين انفردت بنفسها ، ثم عادت فى النهاية فجمعت بينها لتقف أمام ربيعة مرة أخرى ، حتى إذا ما هدأت هذه العصبية العدنانية بين مضر وربيعة ، ثارت العصبية الكبرى بين العدنانية واليمنية .

وقد أخذت هذه العصبيات تعمل على تفريق الجماعة الإسلامية التى وصل بينها الإسلام ، فشعراء ربيعة يعزفون على قيثاراتهم ألحاناً تغضب المضرية(١) ، فيتصدى لهم شعراء مضر بألحان يفتخرون فيها بقبائلهم(٢) ، ثم تتفرق القبائل المضرية لتفتخر كل قبيلة على لسان شعرائها(٣) ، ثم تعود فتتجمع لتهاجم اليمنية(٤) ، واليمنية — بطبيعة الحال — لا تسكت ، بل تندفع ليرد شعراؤها عنها وليثبتوا لأنفسهم الفضل والشرف(٥)

ولسنا نَدعى أن كل هذا الشعر صحيح ، فمما لاشك فيه أن القبائل وضعت على ألسنة شعرائها كثيراً منه ، ولكن هذا لا ينفى الفكرة التى نقررها وهى أن العصبيات القبلية التى كانت متأججة فى صفين ظهر تأثيرها فى شعر هذه الفترة . ويشبه هذا تلك المجموعة من الأرجاز والقصائد التى ينسبها الرواة إلى على ، ويذكرون أنه امتدح بها بعض القبائل التى خاضت غمار القتال معه(٦) . وأغلب الظن — عندى — أن كثيراً من هذا الشعر ليس لعلىّ ، وإنما هو من وضع هذه القبائل لتضيف إلى أمجادها مجداً آخر من مدح على لها . وليس معنى هذا أننا ننكر نسبة

(١) انظر قصيدة حضين بن المنذر الرقاشى فى مهاجمة المضرية فى المصدر السابق / ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

(٢) انظر قصيدة عامر بن واثلة الكنانى فى الافتخار بالمضرية فى المصدر نفسه / ٣٥٣ .

(٣) انظر الأرجاز التى جرت على ألسنة شعراء مضر فى المصدر السابق / ٣٥٠–٣٥٢ .

(٤) انظر قصيدة عامر بن واثلة السابقة فى مهاجمة اليمنية فى المصدر السابق / ٣٥٣ .

(٥) انظر رجز الأشتر النخعى فى المصدر نفسه / ٤٥١ وقصيدته فى / ٢١٧ .

(٦) انظر أمثلة على هذا فى المصدر السابق / ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ . وفى المسعودى : مروج الذهب ٢ / ١٨ ، ٢١ ، ٦٥ .

كل هذا الشعر إليه أو ننفى عنه القدرة على قول الشعر ، فعلىّ من فصحاء العرب المعدودين الذين يبدو أن قول الشعر لم يكن مستعصياً عليهم . ثم هو زعيم جماعة عربية يعجبها الثناء عليها . وقائد جيش قبلى تتنافس قبائله على البلاء فى القتال ، فليس هناك ما يمنع علياً من الثناء على القبائل التى تناصره ليرفع من روحها المعنوى ، وليملأ نفوسها بالفخر الذى يدفعها إلى الاستماتة فى القتال ، وليشجع غيرها من القبائل على البلاء الحسن ، ولكن الذى نريد أن نسجله هو أننا نلاحظ أن بعض هذا الشعر يبدو عليه الوضع والانتحال . وليس من المستبعد على القبائل التى كانت تعيش فى الكوفة حياة قبلية بما فيها من عصبيات وخصومات وتنافس على المجد والشرف التليد والطريف أن تضع على علىّ شعراً فى مدحها والثناء عليها . والواقع أن النظرة الفنية العميقة فى هذا الشعر تجعلنا نشعر بأنه انبعث من قيثارتين مختلفتين .

* * *

وتهدأ نيران صفين ، ولكن نيران العصبيات التى أججتها لا تهدأ ولا تخمد ، وإنما تظل فى اشتعالها وتوقدها طوال أيام العصر الأموى . لقد كشفت صفين الغطاء عن القماقم الجاهلية ، فانبعثت منها شياطينها ، تثير الفتن بين القبائل ، وتنطق شعراءها بأحاديث عصبياتها القديمة . وساعد على ذلك تلك الأرستقراطية البدوية من رؤساء القبائل وأشرافها الذين كانوا يحيون — كما رأينا من قبل(١) — حياة أشبه ما تكون بحياة رؤساء القبائل وأشرافها فى الجاهلية .

وحول هؤلاء الرؤساء والأشراف من أمثال الأشعث بن قَيْس ، ومحمد بن الأشعث ، وعبد الرحمن ابنه ، من سادة كندة ، والأشتر النَّخَعى ، وإبراهيم ابنه ، من أبطال مذحج ، وعدى بن حاتم سيد طيِّئ ، ومحمد بن عُمَيْر بن عُطَارد ، وشبَث بن ربْعى ، وعكْرمة الفياض ، من سادة تميم ، وحسان بن المنذر ، وعتّاب بن ورْقاء ، من سادة ضبّة ،

---

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٨٣ .

وأسماء بن خارجة سيد فزارة ، التف شعراء الكوفة أمثال أعشى همدان اليمني ، وعبد الله بن خليفة الطائي ، وسراقة البارقي ، وعبد الله بن همّام السّلولي ، وعبد الله بن الزَّبير الأسدي ، يتغنون بمدحهم ، ويذيعون على الملأ مفاخرهم ، ويسطرون في كتاب الشعر العربي صحفاً عاطرة من الثناء عليهم ، تفيض سطورها بذكريات المجد القبلي القديم ، ويشيع بينها روح القبيلة والإحساس بها ، كما مضوا يهجون أعداءهم وأعداء قبائلهم هجاء تفوح منه ريح العصبية الجاهلية الموروثة . كما وقف جماعة آخرون يتغنون بقبائلهم عامة دون أن يربطوا أنفسهم بعجلة أحد من أشرافها ، ويثيرون العصبية بينها وبين مجموعات القبائل الأخرى ، فيتصدى لهم شعراء من هذه القبائل يردون عليهم ، مثل عبيد الله بن الحر الجعفي الذي هاجم قيس عيلان ، وهجاها هجاء قبلياً ، فتصدى له جماعة من شعرائها ، منهم عبد الله بن همّام السلولي ، يردون عليه ، ويهجون قبيلته[1] ، ومثل الكُمَيْت الأسدي الذي يصفه الرواة بأنه كان شديد العصبية على القحطانية ، وأن عصبيته للعدنانية، ومهاجاته شعراء اليمن ، والمناقضة بينه وبينهم، كانت شائعة ، ولم تزل متصلة في حياته وبعد وفاته[2] ، وقد استطاع الكميت فعلاً أن يثير الفتنة بين اليمنية والنزارية بقصيدته المُذهّبة :

ألا حُيّيتِ عنّا يا مَدينَــا وهل ناسٌ تقول مُسَلّمينا

وفيها يذكر مناقب قومه من مضر وربيعة وإياد وأنمار ، ويكثر من تفضيلهم ، ويطنب في تمجيدهم ، وأنهم أفضل من قحطان ، ويعرّض باليمنية فيما كان من أمر الحبشة وغيرها . وقد ثارت الفتنة بين اليمنية والنزارية ، « وافتخرت نزار على اليمن ، وافتخرت اليمن على نزار ، وأدلى كل فريق بما له من المناقب ، وتحزبت الناس ، وثارت العصبية في البدو والحضر ، فنتج بذلك أمر مروان بن محمد الجعدي وتعصبه لقومه من نزار على اليمن ، وانحرف اليمن عنه إلى الدعوة العباسية ، وتغلغل

---

(١) انظر البلاذري : أنساب الأشراف ٥/٢٨٧ ، والطبري ٢/٢/٧٧٩ – ٧٨١ .

(٢) انظر الأغاني ١٥/١١٣ (بولاق) .

الأمر إلى انتقال الدولة عن بنى أمية إلى بنى هاشم ، ثم ما تلا ذلك من قصة مَعْن بن زائدة باليمن ، وقتله أهلها تعصباً لقومه من ربيعة وغيرها من نزار ، وقطعه الحلف الذى كان بين اليمن وربيعة فى القدم ، وفعل عُقْبة ابن سالم بعُمَان والبحرين وقتله عبد القيس وغيرهم من ربيعة كياداً لمعن ، وتعصباً من عُقبة بن سالم لقومه من قحطان ، وغير ذلك مما تقدم وتأخر مما كان بين نزار وقحطان »[1] .

أرأيت كيف اشتعلت نيران العصبيات فى أرجاء الدولة الإسلامية بسبب قصيدة قالها شاعر كوفى ؟ وكيف أثرت هذه العصبيات فى الحياة السياسية العامة حتى كانت من العوامل التى أودت بدولة ، ومهدت السبيل لدولة أخرى ، وما تبع ذلك من تغير فى مجرى التاريخ الإسلامى ؟

وإذا كانت العصبيات قد أثرت فى الحياة السياسية العامة للدولة هذا التأثير ، فإن هذه العصبيات لم تنفصل عن الحياة السياسية الخاصة للكوفة ، وإنما كانت عنصراً أساسياً من العناصر المؤثرة فى هذه السياسة . وعلى طول « خط النار » الذى كان مشتعلاً فى الكوفة طوال العصر الأموى لم تهدأ نيران العصبيات ، ولم يخمد اشتعالها ، ولم يستطع الشعراء السياسيون فى الكوفة أو — بتعبير أدق — كثير منهم أن ينفصلوا عن تلك الحياة القبلية التى كانت تحياها مدينتهم وما كان يتأجج فى أعماقها من عصبيات ، بل كانت طائفة منهم تنظر إلى الصراع السياسى الدائر فيها لا من وجهة النظر السياسية ، وإنما من وجهة النظر القبلية ، فتتمثله صراعاً قبلياً بين القبائل .

ولعلنا لم ننس عبد الله بن خليفة الطائى شاعر ثورة حُجْر بن عدى ، وقصيدته الرائية التى بعث بها إلى سيد قبيلته عدى بن حاتم من منفاه بجبلى طيئ ، يذكره وعده بالعمل على إعادته إلى وطنه الكوفة[2] . ومن الممكن أن نلاحظ أن الشاعر استطاع أن يمزج فى هذه القصيدة بين السياسة والاجتماع ، أو — بتعبير آخر — بين الحديث عن الثورة والحديث عن

---

(١) انظر الخبر بالتفصيل فى المسعودى : مروج الذهب ٢/١٥٣ — ١٥٥ .

(٢) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٦٤ .

العصبية القبلية ، وقد رأينا أنه بدأ قصيدته بعد مقدمتها القصيرة بالحديث عن حجر وأصحابه ، وتصوير حزنه عليهم ، ووفائه لهم ، ولكنه لم يكد يفرغ من هذا الحديث السياسى ، حتّى اندفع فى حديث قبلى يوجهه إلى قبيلته التى تخلت عنه ، وتركته وحيداً دون أن تنتصر له . وهو يتحدث إليهم كما يتحدث ابن القبيلة إلى قبيلته ، فيذكّرهم بأنه أخوهم ، وأنه خير من يعتمدون عليه « لَدى كل غارة » وخير من يدافع عنهم « إذا الحرب قَلّصتْ ، وأوْضعَ فيها المستميت وشَمّرا » ويعيرهم بأنهم لم يقاتلوا عنه ، وإنما أسلموه لعدوه كأنهم لم يكونوا قومه وعشيرته ، وبأنهم لم ينصروه — كما يقضى قانون القبيلة القديم — ظالماً أو مظلوماً :

فهأنذا دارى بأجبالِ طيِّءٍ طريداً ، ولو شاء الإله لغَيّرا
نفانى عدوى ظالماً عن مُهَاجَرى رضيت بما شاء الإله وقَدّرا
وأسلمنى قومى لغيرِ جنايةٍ كأنْ لم يكونوا لى قبيلاً ومعشرا(١)

إن الشاعر يستغل القيثارة القديمة ليبعث منها هذه الأنغام القبلية ، وهو يَضرب لقبيلته على الوتر الحساس الذى ضرب عليه من قبل الشاعر القديم ، قُرَيْط بن أُنَيْف ، فى أبياته المشهورة التى رواها أبو تمام فى مستهل « حماسته »(٢) . ولكن شاعرنا لا يمس ذلك الوتر إلا مَساً رفيقاً ، ولا يهزه ذلك الهز العنيف الذى فعله الشاعر القديم ، وإن يكن قد ارتفع به فى بعض الأحيان إلى أعلى درجات « السُلم الموسيقى » ، حين ذكر فى مرارة شديدة أن قومه أسلموه لغير جناية كأنهم لم يكونوا قبيلته وعشيرته .

ويستمر الشاعر فى هذه الأنغام القبلية ، وتتسع له الطاقة الفنية ليحشد أسماء طائفة من العشائر والبطون ، يذكرها بما أبلاه فى سبيلها ، كأنما يعزف لكل منها لحناً خاصاً بها :

فبَلّغْ خليلى إنْ رحلتَ مُشرِّقا جَديلَةَ ، والحيين مَعْناً وبُحتُرا
ونَبْهَان،والأفناء من جِذْم طيِّء ألم أكُ فيكم ذا الغَنَاء العَشنزرا(٣)

(١) الطبرى ٢/١/١٥١ .

(٢) انظر التبريزى : شرح ديوان الحماسة ١/٩-١٨ .

(٣) الطبرى ٢/١/١٥٢ .

وليس من شك فى أن هذا السرد لأسماء العشائر والبطون الذى يبدو لنا فى حياتنا الحضرية شيئاً مملاً ثقيلاً كانت له أهميته الكبرى عند الشاعر ، لأن هذه العشائر والبطون هى كل شىء فى حياته ، وهى الحبال المتينة التى يريد أن يتعلق بها لتجذبه من ظلام النفى والضياع إلى نور الحرية والحياة .

ثم لا يكاد يصل إلى نهاية لحنه ، حتى يعود إليه حنينه إلى وطنه ، وشوقه إلى قومه ، وإحساسه بقبيلته ، فيعلن فى نغمة رقيقة مؤثرة أنه لا يستغنى عنهم ولو أضاعوه ، وأنه لا خير فى العيش بعدهم ، كأنما يريد أن يثير فى نفوسهم الأسف له ، والإحساس به :

فلا يَبْعدنْ قومى وإنْ كنت غائبا　　وكنت المُضاع فيهمُ والمكفَّرا

ولا خير فى الدنيا ولا العيش بعدهم　　وإن كنت عنهم نائياً فى الدار مُحْصَرا(١)

أرأيت كيف كانت العصبيات عنصراً أساسياً من عناصر الشعر السياسى فى الكوفة ؟ وكيف لم يستطع الشاعر السياسى أن ينفصل عن تلك الحياة القبلية التى كان يحياها ؟ إن عبد الله بن خليفة الطائى حين فكر فى أن يبعث بهذه القصيدة إلى سيد قبيلته إنما كان يفكر تفكيراً قبلياً خالصاً ، على نحو ما كان يفكر أبناء القبائل فى العصر الجاهلى . إنه يلجأ إلى سيد قبيلته ليعصب جنايته برأسه ، كما كان العرب يقولون فى عصرهم الجاهلى(٢) . لقد كان من الممكن أن يبعث هذا الشاعر بقصيدة اعتذار إلى الوالى الأموى على الكوفة أو إلى الخليفة الأموى نفسه ، لو أن تفكيره قد تغير وأصبح تفكير الرجل الذى يشعر بأنه أصبح فرداً من دولة منظمة ، لها رئيس يلجأ كل أفرادها إليه ، ولكنه نسى هذا كله أو تناساه ، ولم يذكر إلا أنه فرد من قبيلة ، وأن لهذه القبيلة سيداً يلجأ إليه أبناؤها فى الملمات .

ولم يكن عبد الله بن خليفة الشاعر السياسى الوحيد الذى استغل العصبيات القبلية فى شعره السياسى ، وإنما كان أمثاله كثيرين . فلا نكاد نصل إلى

---

(١) الطبرى ٢/١/١٥٤ .

(٢) يقول ابن قتيبة (عيون الأخبار ٢٢٦/١) : « والعرب تقول : سيد معمم يريدون أن كل جناية يجنيها أحد من عشيرته معصوبة برأسه » .

ثورة الحسين بل إلى المقدمات الأولى لها عندما كان مُسْلم بن عقيل يدبّر الأمر للحسين بالكوفة ، حتى تلقانا قصة من قصص هذه العصبيات القبلية تظهر أصداؤها فى الشعر[1] فعندما تحرج موقف ابن عقيل بالكوفة — بعد تخاذل أهلها — التجأ إلى أحد أشرافها ، هانىء بن عُرْوة المُرادىّ ، الذى أعلن لابن زياد أنه لن يتخلى عنه ولن يسلمه له اعتماداً على انتصار قبيلته مذحج له[2] . وغضب ابن زياد لتهديد هانىء له بقبيلته ، فضربه على وجهه حتى هشمه ، وبلغ مذحج أن سيدها قد قتل ، فأقبل أحد أبطالها ومعه جمع عظيم من أبنائها ، وأحاطوا بالقصر . وخاف ابن زياد مغبة الأمر ، فبعث إليهم شريحاً القاضى وهو يمنى مثلهم[3] ، ليهدئ جموعهم الثائرة . وكان ابن زياد لما طلب هانئاً احتال عليه بسيدين من سادة الكوفة : محمد بن الأشعث الكندى ، وأسماء بن خارجة الفَزارىّ ، فلما أدرك هذان السيدان ما يبيته ابن زياد لهانىء حاولا إنقاذه ، فقال له ابن خارجة : « أرسُل غَدْر سائر اليوم ؟ أمرتنا أن نجيئك بالرجل ، حتى إذا جئناك به ، وأدخلناه عليك ، هَشَمْتَ وجهه ، وسَيَّلْتَ دمه على لحيته ، وزعمت أنك تقتله » ، وقال ابن الأشعث : « إنك قد علمتَ منزلة هانىء ابن عروة فى المصر ، وبيته فى العشيرة ، وقد علم قومه أنى وصاحبى سقناه إليك ، فأنشدك الله لَمَّا وَهَبْتَه لى ، فإنى أكره عداوة قومه . هم أعز أهل المصر ، وعَدد أهل اليمن » . ولكن مسعاهما خاب ، وكانت النهاية الحزينة ، فقد ألقى القبض على مسلم وقتل ، وألقيت جثته من أعلى القصر ، كما قتل هانىء فى سوق الكناسة ، وصلب بها . وهنا يأتى شاعر مجهول يختلف الرواة حوله[4] ، فيرثيهما ، ويحاول أن يثير فى نفوس يمنية روح العصبية القبلية :

---

(١) انظر حديث هذه العصبية فى تاريخ الطبرى ٢/١/٢٢٧-٢٦٨ .

(٢) مراد من مذحج (انظر المبرد : نسب عدنان وقحطان / ١٨ ، ١٩) .

(٣) شريح القاضى من بنى الرائش من بطون كندة (انظر المبرد : المصدر السابق / ٢١)

(٤) تنسب هذه الأبيات مرة إلى شاعر مجهول (الطبرى ٢/١/٢٣١ والمسعودى : مروج الذهب ٢ / ٧٠ ، والأغانى ١٣/ ٣٥ ساسى) ومرة إلى عبد الله بن الزبير الأسدى (الطبرى =

إنْ كنتِ لاتدرين ما الموت فانظرى ... إلى هانئٍ فى السوق وابن عقيلِ
إلى بطلٍ قد هَشّم السيف وجهه ... وآخرَ يهوى من طَمَارِ قتيل
أصابهما أمر الأمير ، فأصبحا ... أحاديثَ مَنْ يسْرِى بكل سبيل
تَرَىْ جَسَداً قد غيّر الموت لونه ... ونَضْحَ دمٍ قد سال كلَّ مَسيل
فتى هو أحْيَى من فتاةٍ حيية ... وأقطع من ذى شَفْرتين صقيل
أيركب أسماء الهَمَاليجَ آمناً ... وقد طَلَبْته مذحجٌ بذحول
تُطيف حواليه مرادٌ ، وكلهم ... على رِقْبةٍ من سائل ومَسْول
فإنْ أنتمُ لم تثأروا بأخيكمُ ... فكونوا بغايا أرْضيَتْ بقليل(١)

واللحن هنا ثائر عنيف ، والتعبير فيه قوى صريح ، بل تصل فيه الصراحة إلى درجة الجرأة ، وشجع الشاعر على هذه الجرأة أنه كان فى مأمن من بطش الأمويين ، لأنه استطاع أن يخفى اسمه ، حتى أصبح شخصاً مختلفاً فيه عند بعض الرواة ، ومجهولاً تماماً عند بعضهم . وهو فى هذا اللحن لا يتحدث عن الحسين ولا عن السياسة ، وإنما كل حرصه أن يثير روح العصبية القبلية فى نفوس اليمنية ، ليثأروا لقتيلهم ، وهو — من أجل هذا — أغفل عامداً متعمداً من غير شك ذكر محمد بن الأشعث اليمنى ، ولم يذكر إلا أسماء بن خارجة الفزارى على أنه هو المسئول عن دم هانئ ، مع أن كليهما كان رسول ابن زياد إليه ، ولكن الشاعر حرص على أن يغفل ذكر ابن الأشعث حتى لايثير فتنة أو انقساماً بين اليمنية ، وهو فى أشد الحاجة إلى أن يوحدوا صفوفهم حتى يدركوا ثأرهم . واعتمد الشاعر فى قصيدته على هذه الصورة المفزعة التى رسمها للقتيلين اللذين هشم السيف

= ٢٦٩/١/٢ ، والأصفهانى : مقاتل الطالبيين/١٠٨) ومرة إلى الفرزدق (الطبرى٢/١/٢٦٩) ومرة إلى سليم بن سلام الحنفى (لسان العرب ١٧٤/٦ — مادة « طمر ») ومرة إلى عبد الرحمن ابن الزبير الأسدى (الدينورى : الأخبار الطوال / ٢٥٥) .

(١) انظرها فى الطبرى ٢٦٩/١/٢ ، ٢٧٠ ، وانظر قطعة منها فى المصدر نفسه /٢٣٢ ، وقطعاً أخرى فى الأصفهانى : مقاتل الطالبيين/١٠٨ ، والمسعودى : مروج الذهب ٧٠/٢ ، ٧١ ، والدينورى : الأخبار الطوال / ٢٥٥ ، مع اختلاف بين الروايات فى الألفاظ وترتيب الأبيات . ورواية الطبرى التى أخذنا بها هى أدق هذه الروايات وأوفاها .

وجه أحدهما ، وألقى بالآخر من أعلى القصر ، واللذين أصبحا أحاديث للناس فى كل مكان . وهو حريص فى هذه الصورة على أن يعرض على الناس منظرين رهيبين يثيران فى نفوسهم كل عواطف الحزن والسخط والانتقام : منظر هذين الجسدين وقد غيّر الموت من لونهما ، وهذا الدم الذى ينضح منهما ويسيل كل مسيل ، ثم منظر أسماء بن خارجة وهو يختال فى طرقات الكوفة على دوابه التى تتبختر به آمناً مطمئناً . ويتساءل إلى متى سيظل هذا الرجل فى أمنه وخيلائه ومن حوله قبيلة القتيل تطالبه بالثأر ؟ ثم يتجه إلى اليمنية ليصب عليهم سخريته المرة المثيرة ، فلا يجد أشد من طعنها فى كرامتها فيقول لهم : إن لم تثأروا بقتيلكم فكونوا بغايا يبعن شرفهن بثمن بخس دراهم معدودات .

فإذا ما مضينا بعد ذلك إلى ثورة المختار لاحظنا أن شاعرها عبد الله ابن همّام السّلولى قد استغل القيثارة القديمة نفسها فى شعره السياسى . ولعلنا لم ننس قصيدته العينية التى عرضنا لها فى الفصل السابق(1) ، والتى جعلنا منها مثالاً لشعره السياسى فى هذه الثورة ، فهو فى هذه القصيدة يستغل عنصر العصبيات القبلية استغلال الرجل السياسى البارع الذى يدرك الظروف المحيطة به ، ويقدرها حق قدرها ، فهو يعلم أن رؤساء القبائل العربية الذين اجتمعوا ليستمعوا إلى قصيدته التى نظمها ليترضى بها المختار ، هم الذين سيقررون مصيره ، فلا يجد أمامه خيراً من أن يعزف لهم على تلك القيثارة القديمة ألحاناً قبلية ، يمدحهم بها ، ويمدح قبائلهم معهم . فمضى — وهو يرسم صورة للقتال الذى دار بين المختار وبين ابن مطيع والى الكوفة — يتحدث عن الدور الذى قامت به كل قبيلة فيه ، ويذكر أسماء قوادها فى إعجاب بهم ، وإكبار لهم . ومن الطبيعى أن يبدأ حديثه باليمنية ، وهم الكتلة العربية الضخمة فى الكوفة ، فيتحدث عن همدان ومذحج ، ثم يمضى إلى ربيعة ، وهى الكتلة العربية الثانية فى الكوفة ، فيذكر أسداً وشيبان ، ثم يمضى بعد ذلك إلى مضر ، فيذكر قيساً وهوازن :

---

(1) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٩٣ .

وفى ليلةِ المختار ما يُذهِــل الفتى ويُلْهيه عن رُودِ الشباب شَمُوعِ

دعا يَا لثَاراتِ الحسين ! فأقبلتْ كتائب من همدان بعد هَزِيعِ

ومن مذحج جاء الرئيس ابن مالك يقود جمــوعاً عبِّيَتْ بجموعِ

ومن أســدٍ وافى يَزِيد لنصره بكل فتى حامى الذمار منيــعِ

وجاء نُعَيم خير شيبــانَ كلّهــا بأمرٍ لدى الهيجا أحَدَّ جميــعِ

وما ابن شُمَيْطٍ اذ يحرّض قــومه هنــاك بمخذول ولا بمضيعِ

ولا قيس نَهْدٍ لا ولا ابن هوازن وكلٌّ أخو إخباتةٍ وخُشوعِ (١)

إن الشاعر هنا يقف من هذه القبائل موقف رجل « البروتوكول » فى المناسبات الرسمية الذى يرتب الناس وفق طبقاتهم ومراكزهم ومنازلهم الاجتماعية . وليس من شك فى أنه كان يقصد إلى هذا قصداً ، ويتعمده تعمداً ، لحاجة فى نفسه يريد أن يحققها ، فقد كان يدرك — وهو على أبواب حياة سياسية جديدة — أنه لابد له من أن يتقرب إلى أصحابها السابقين إليها من قبل ، أو إلى أولئك « المحاربين القدماء » — على حد تعبيرنا الحديث ، ولم يكن هؤلاء إلا قادة هذه القبائل العربية التى خاضت غمار القتال منذ بدايته . وهو — من أجل ذلك — حريص على أن يذكر هذه القبائل بأسمائها ، وهؤلاء القواد بأسمائهم ، حتى لايغضب أحداً ، أو يفقد عطف أحد . وهذا هو معنى ما قلناه من قبل (٢) من أن شعرَ هذا الشاعر يعتمد اعتماداً واضحاً على استغلال العصبيات القبلية . ولكن من المهم أن نلاحظ أن استغلال العصبيات فى شعر هذا الشاعر يختلف عن استغلالها فى شعر عبد الله بن خليفة الطائى ، لأن عبد الله بن خليفة إنما يستغل عصبيته القبلية الخاصة ، فى حين يستغل عبد الله بن همام العصبيات القبلية العامة . وهذا الاختلاف يرجع إلى اختلاف موقف كل من الشاعرين ، فابن خليفة إنما يعتمد على قبيلته طيىء فى استعادة حريته ، فى حين يعتمد ابن همام على

---

(١) الطبرى ٢/٢/٦٣٧ . وقد رويت الأبيات الأربعة الأولى فى البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٣٤ مع اختلاف لفظى يسير فى بعضها .

(٢) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٩٣ .

هذه القبائل المختلفة فى سبيل استعادة امنه السياسى وتوافقه مع الظروف السياسية التى تحيط به . ولكن العصبيات القبلية كانت — على كل حال — عنصراً أساسياً فى شعر الشاعرين ، استغله كل منهما ، واعتمد عليه .

ولعل العصبية القبلية لم تتأجج فى نفس شاعر سياسى من شعراء الكوفة مثلما تأججت فى نفس أعشى همدان فى أثناء ثورة ابن الأشعث ، لا نكاد نستثنى أحداً سوى الكميت . وإذا كان الكميت — كما رأينا منذ قليل — شديد العصبية للعدنانية ، فإن أعشى همدان كان شديد العصبية لليمنية . ولكننا مع ذلك نستطيع آن نلاحظ فرقاً بين الشاعرين ، فقد كان الكميت ينظر إلى هذه العصبية من وجهة نظر عامة ، دون أن يربط نفسه بعجلة أحد من رؤساء القبائل العدنانية أو أشرافها ، فى حين كان أعشى همدان ينظر إليها من وجهة نظر خاصة ، إذ ربط نفسه بعجلة ابن الأشعث سيد كندة . فأفق العصبية القبلية عند الكميت واسع فسيح ، ينظر فيه إلى «العدنانية» من حيث هى كتلة تضم كل القبائل العدنانية ، ليضعها أمام «القحطانية » من حيث هى كتلة تضم كل القبائل القحطانية ، أما أفق العصبية عند الأعشى فضيق محدود ، ينظر فيه إلى اليمنية من حيث ارتباط سيّده بها. ومن هنا ارتبطت العصبية فى نفسه بتلك النزعة الارستقراطية التى تحدثنا عنها من قبل(١) .

وقد أشرنا فى الفصل السابق إلى أن تأييد الأعشى لابن الأشعث كان من بعض دوافعه العصبية القبلية ، ونستطيع الآن أن نفسر ذلك ، فقد كان الشاعر والأمير كلاهما من اليمن ، فالأعشى هَمْدانى ، وابن الأشعث كنْدىّ . وإلى جانب هذه الصلة من القرابة الأبوية ، كانت تجمع بينهما قرابة أخرى من ناحية الأم ، فقد كان الأعشى من أخوال ابن الأشعث ، لأن أم ابن الأشعث همدانية (٢) . ومن هنا ارتسم الصراع

---

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٤٠٧ .

(٢) انظر الأغانى ٤٦/٦ (دار الكتب) .

الدائر بين ابن الأشعث والحجاج فى ذهن الأعشى صراعاً بين كندة وهمدان من ناحية ، وبين ثقيف من ناحية أخرى ، أو — بسبب نزعته الأرستقراطية — صراع بين الملوك من اليمن والعبيد من ثقيف(١) .

واندفع الأعشى يعبر عن هذه المعانى والأفكار فى شعره ، وهو يعزف على القيثارة اليمنية ألحاناً تدوى فيها أحياناً عصبيته القبلية ، وأحياناً أخرى نزعته الأرستقراطية ، حتى استحق عن جدارة ما يصفه به الرواة من أنه « شاعر أهل اليمن بالكوفة وفارسهم(٢) » أو « شاعر اليمن ولسانها (٣) » :

يأبى الإله وعــزة ابن محمــد ... وجُدود مَلْكٍ قبل آل ثمودِ
أنْ تأنسوا بمذمَّين ، عروقُهم ... فى الناس إنْ نُسبوا عروق عبيد
كم من أبٍ لك كان يعْقد تاجه ... بجبين أبْلجَ مِقْوَلٍ صِنْديدِ
وإذا سألتَ : المجْد أين مَحلّه؟ ... فالمجد بين محمــد وسعيــد
بين الأشج وبين قيسٍ باذخٌ ... بَخْ بَخْ لوالدهِ وللمولودِ
ماقصّرتْ بك أن تنَال مدى العلا ... أخلاق مكْرُمةٍ وإرث جدود
قَرْمٌ إذا سامى القُروم ترى له ... أعراق مجدٍ طارفٍ وتليــد
وإذا دعا لعظيمة حُشدتْ له ... هَمْدان تحت لوائه المعقودِ

---

(١) يذكر بعض النسابين أن ثقيفاً كان عبداً لإياد ، ويروى عن شق الكاهن أنه قال : « قسى عبد إياد ، أبق ليلة الواد ، فى وج ذات الأنداد ، فوالى سعداً ليفاد ، ثم لوى بغير معاد ». وقسى هو ثقيف ، وسعد هو سعد بن قيس بن عيلان ، ووج : واد بالطائف ، وليفاد أى ليطلق ، وأصله ليفادى من المفاداة ، حذف منه الحرف الأخير لالتزام السجع . ويروى عن على بن أبى طالب أنه مر بثقيف فتغامزوا به ، فرجع إليهم فقال لهم : « يا عبيد أبى رغال ، إنما كان أبوكم عبداً له ، فهرب منه ، فثقفه بعد ذلك ، ثم انتمى إلى قيس » . وثقفه : أدركه وظفر به . ويقال إن ثقيف العبد كان من قوم نجوا من ثمود ، وفى خطبة للحجاج بالكوفة يقول : بلغنى أنكم تقولون إن ثقيفاً من بقية ثمود (انظر تفصيل هذا كله فى الأغانى ٣٠٢/٤ — ٣٠٨ دار الكتب) .

(٢) الأغانى ٤٢/٦ (دار الكتب) .

(٣) المصدر السابق / ٤٩ .

يمشُونَ فى حلَق الحديد كأنهم أسْد الإباء سمعن زأر أسود

وإذا دعوت بآل كندة أجفلوا بكهول صدق : سيدٍ ومَسُود

وشبابِ مأسدةٍ كأن سيوفهم فى كل مُلْحَمَةٍ بروق رعود

ما إنْ ترى قيساً يقارب قيسكم فى المكْرمات ولا ترى كسعيد(١)

إن الشاعر هنا يستغل عصبيته القبلية ونزعته الأرستقراطية استغلالا فنياً رائعاً ، ويمزج بينهما مزجاً طريفاً ، ليخرج من بينهما لحن « اليمن السعيدة » . وهو يستغل فى هذا اللحن ما يشاع حول أصل ثقيف ونسبها ، فابن الأشعث ملك سليل أسرة ملكية عريقة ، يرجع تاريخها إلى ما قبل ثمود التى يقال إن ثقيفاً العبد كان من قوم نجوا منها ، والحجاج — إن تبينت حقيقة نسبه — ليس إلا عبداً من سلالة هذا العبد الآبق من إياد ، ولم يخرج ابن الأشعث إلا ليخلص المجتمع الإسلامى من حكم الرعاع الذى يمثله هذا العبد من عبيد ثقيف . ثم يندفع الشاعر بعد ذلك فى مدح تقليدى ليس غريباً على قصيدة المديح العربية ، فابن الأشعث ماجد كريم شجاع ، ولكن الشىء الذى يلفت النظر هو أن الشاعر لم يتخلص فى هذا المدح التقليدى من الفكرتين المسيطرتين على نفسه : فكرة العصبية ، وفكرة الأرستقراطية ، فمضى يلون هذا المدح بألوان يشتق أصباغهما من هاتين الفكرتين ، فابن الأشعث ورث هذه الفضائل عن آبائه الملوك أرباب التيجان المعقودة على الجباه الحرة الكريمة ، أولئك الملوك البيض اللُسن الشجعان ، وإذا بحثت عن المجد وجدته قد استقر فى هذه الأسرة التى تتوارث المكارم والأمجاد . وابن الأشعث — بعد ذلك — سيد مطاع ، تدين له اليمنية بالطاعة والسيادة ، وتجيب دعوته إذا دعاها لعظيمة من العظائم ، ويتسابق إليه كماتها المدرعون من شيب كرام ، وشباب شجعان .

أرأيت كيف تظهر العصبية القبلية فى شعر الأعشى ؟ إنها عصبية من لون معين . إن أفقها لا يتسع ذلك الاتساع الذى رأيناه عند الكميت ،

---

(١) الأغانى ٤٦/٦ (دار الكتب) .

وإنما يحصر صاحبها نفسه فى دائرة ضيقة ، ينظر منها إلى اليمنية من حيث ارتباط سيده بها ، وهى لهذا تصطبغ بلون أرستقراطى . ولعل شيئاً من ذلك هو الذى جعل خودا بخش يرى أن هذه القصيدة تصور « مشاعر الأرستقراطية العربية نحو الحجاج[1] » وهو رأى يجد تأييداً فيما لاحظناه من قبل[2] من أن ثورة ابن الأشعث كانت ثورة الأرستقراطية العربية ضد الحجاج الشعبى .

ويختلف الأعشى – من ناحية أخرى – عن الكميت ، فإذا كان الكميت حين يفتخر بالعدنانية يهجو اليمنية ، فإن الأعشى إذا مدح اليمنية أو افتخر بها فإنه لايسىء إلى العدنانية ، بل قد يبدو فى ثنايا شعره أنه يحاول أن يترضاها . ولعلنا نذكر تلك الأرجوزة التى عرضنا لها فى الفصل السابق ، ورأينا فيها مثلاً لتطور الرجز الكوفى ، ففيها نلاحظ أن الأعشى يمدح اليمنية ويفتخر بها ، ويلح على هذا المدح وهذا الفخر ، ولكنه لاينسى العدنانية :

سار بجمعٍ كالدَّبَى من قَحْطَان	ومن معدٍّ قد أتى ، ابن عَدْنان
بجحفلٍ جم شديدِ الإرنانْ	فقل لحجّاجِ وَلِىِّ الشيطان
يَثْبُتْ لجمعِ مذحج وهَمْدان	فإنهم ساقوه كأس الذيفَانْ

ومُلْحقوه بقُرى ابنِ مروان

فهو هنا يفتخر باليمنية أولاً ، ويصف جموعها المحتشدة ، ثم يعرج على العدنانية فيشيد بها ويمدحها ، ولكنه يعود ثانية إلى اليمنية ليتحدث عنها ، وليتوعد بجموعها الحجاج ، كأنما يريد أن يثبت الفضل لهم . ومن الممكن أن نقول – توضيحاً للموقف على حقيقته – إن العصبية هنا ليست عصبية قبلية بمعناها الدقيق ، وإنما هى أصداء للحياة القبلية التى كانت

(١) انظر مقدمته لكريمر : الحضارة الاسلامية / ٤٠ ، ٤١ .

(٢) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٨٩ .

مسيطرة على الكوفة فى هذه الفترة من تاريخها . وليس معنى هذا أن الإحساس بالقبيلة كان ضعيفاً فى نفس الأعشى ، أو أنه كان فيها أضعف منه فى نفس الكميت ، وإنما يرجع السبب فى هذا الاختلاف بين صورة العصبية فى شعر الشاعرين إلى اختلاف ظروفهما السياسية ، فقد كانت مصلحة الكميت أن تثور العصبية بين اليمنية والعدنانية « لعل فتنة تحدث فيخرج من بين أصابعها بعض ما يحب » — على حد قول عبد الله ابن معاوية له (١) فى حين كانت مصلحة الأعشى أن تلتف حول الثورة جموع اليمنية والعدنانية ، وذلك لأن الثورة كانت مشتعلة فعلاً ، فمن الخير لها ألا يتفرق الناس من حولها ، أما فى الوقت الذى نظم فيه الكميت قصيدته فقد كانت النار خامدة ، ومن الخير للشيعة أن تثور هذه النار ، وأن يضطرب حبل الناس فى أيدى الأمويين ، وأن يُجرّ بأرجلهم إلى هذا الميدان القبلى ، لينقسم الشعب العربى من حولهم فئتين متخاصمتين .

على هذا النحو كانت الحياة القبلية بالكوفة طوال العصر الأموى ، لم تهدأ نيران عصبياتها ، ولم تنفصل عن حياة أهلها الاجتماعية ، ولا عن حياتهم السياسية . ولم يقف الشعر بمعزل عن هذه الحياة ، وإنما اتصل بها اتصالاً وثيقاً ، ووجد فيها مادة طيبة صالحة للاستغلال . وهكذا كانت الحياة القبلية مقوماً أساسياً من مقومات الحياة فى الكوفة فى هذا العصر ، كما كانت أصداء هذه الحياة القبلية مقوماً أساسياً من مقومات الشعر الكوفى فيه .

---

(١) انظر المسعودى : مروج الذهب ٢ / ١٥٤ .

(٢)

الشعر والحياة الاقتصادية :

فى ضوء دراستنا للطبقات الاجتماعية بالكوفة (١) نستطيع أن نلاحظ — من وجهة النظر الاقتصادية — وجود طبقتين اقتصاديتين متفاوتتين ، تقف إحداهما على رأس السلم الاقتصادى ، وتقف الأخرى فى أدناه . أما الأولى فتتألف من تلك الأرستقراطية العربية من أصحاب الثروات الضخمة ، والإقطاعات الكبيرة ، والضياع الواسعة ، الذين تركزت فى أيديهم ثروة الكوفة ، حتى أصبحوا أشبه شىء بأصحاب الملايين فى العصر الحديث ، ومن أولئك الدهاقين الذين كانوا يمثلون الأرستقراطية الفارسية ، والذين استطاعوا بإسلامهم فى الوقت المناسب أن ينقذوا بقايا نفوذهم القديم ، وأما الأخرى فتتألف من تلك الكتلة الشعبية الضخمة من العرب الذين لم تتح لهم فرص الثراء ، ومن أولئك الموالى الذين كانوا فى ظروف اجتماعيةواقتصادية سيئة ، ومن أولئك الأجانب الذين لميعتنقوا الإسلام ، وإنما قبلوا دفع الجزية فى نظير احتفاظهم بدياناتهم القديمة .

ومن الواضح أن الفرق الاقتصادى بين هاتين الطبقتين كان بعيداً ، فطبقة تتركز فى أيديها الثروة والنفوذ ، وتحيط نفسها بالضياع والأتباع ، ويسيل من بين أصابعها الذهب ، وطبقة تعيش على هامش الحياة ، بعيدة عن مراكز الثروة والنفوذ ، ترى الذهب يسيل من بين تلك الأصابع المترفة الناعمة ، فيسيل له لعابها من أفواه جائعة محرومة .

وليس من شك فى أن هذا الفرق الاقتصادى كان يثير فى نفوس هؤلاء المحرومين شيئاً قليلاً أو كثيراً من المرارة . وهى مرارة كانت تدفعهم أحياناً إلى الثورة والتمرد ، وأحياناً أخرى إلى الاستكانة والاستجداء ، وكلا الاتجاهين — فى دوافعه الأساسية — أثر من آثار هذه الحياة الاقتصادية

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٥٨ — ١٧٨ .

لعل أقوى من يمثل الاتجاه الثانى من بين شعراء الكوفة الحكَم ابن عَبْدل الأسدى(١) الذى اتخذ من إظهار الفقر والتصعلك وسيلة إلى الحصول على المال ، وهى وسيلة كانت تُضْحك منه الناس ، ولكنه لم يكن يبالى بذلك ما دامت النتيجة مضمونة ، بل لقد كان يتعمده حتى يستخرج من أيدى ممدوحيه من المال بمقدار ما يستخرجه من أفواههم من الضحك . ويحتفظ لنا الجاحظ(٢) بقصيدة من شعره يمدح بها بعض أجواد الكوفة ، وهى تمثل هذا الاتجاه تمثيلاً قوياً ، يقول فيها :

يا أبا طلحةَ الجواد أغِثْنى   بسجالٍ من سَيْبكَ المقْسومْ

أحْىِ نفسى — فدتك نفسى — فإنى   مَفْلس — قد علمتَ ذاك — عديمْ

أو تَطَوَّعْ لنا بسَلْف دقيقٍ   أجْره — إن فعلت ذاك — عظيم

قد علمتم — فلا تَعَامَسُوا عنى —   ما قضى الله فى طعام اليتيم(٣)

ليس لى غير جرةٍ وأصيصٍ   وكتاب مُنَمْنَمٍ كالوشُوم

وكساءٍ أبيعه برغيف   قد رقَعْنَا خُروقَه بأديم

وإكافٍ أعارَنيه نُشَيْطٌ   هوْ لحافٌ لكل ضيفٍ كريم(٤)

على هذا النحو يبدأ ابن عبدل قصيدته ، يستجدى بها عطاء أبى طلحة ، وهو يحاول منذ البداية — من أجل إضحاك ممدوحه — أن يرسم صورة مضحكة لثروته ، بل لإفلاسه ، وهو لا يطلب منه إلا أن يحيى نفسه بعطائه ولو كان جراباً من دقيق .

ثم يستمر ابن عبدل فيضيف إلى هذه الصورة المضحكة صوراً أخرى مضحكة ، فيصف بيته الذى فرت منه فئرانه لأنها لم تجد شيئاً تأكله ، ويجرى بينه وبينها حواراً مضحكاً ينصحها فيه بأن تفارق بيته حتى لا تموت

---

(١) انظر ترجمته فى الأغانى ٢/٤٠٤ — ٤٢٦ (دار الكتب) .

(٢) الحيوان ٥/٢٩٧ — ٢٩٩ .

(٣) يقول الجاحظ : « أراد لا تعامسوا ، فاكتفى بالضمة من الواو » (المصدر السابق ٢٩٧) والتعامس : التغافل والتعامى .

(٤) نشيط : اسم رجل .

جوعاً لأنه صائم صيام النصارى ، ولكن هذه الفئران تضحك منه وتقول له : إنك صائم دائماً . ويرسم صورة مضحكة لرحيل هذه الفئران من بيته ، وكيف حملت زادها على طائفة من الحشرات بعد أن وضعت على ظهور بعضها الأكف ، وخطمت آنافها بالأزمة . ولكن هذه الفئران وهذه الحشرات قررت ألا تفارق بيته حتى تهدمه ، فنصبت منجنيقها حوله ، وراحت تهدمه ، وإذا الغبار ينجلى عن أنواع أخرى من الحشرات تعمل فى هدمه أيضاً . ثم يستمر فيجرى حواراً آخر مضحكاً بينه وبين هذه الحشرات التى أدرك أنها كانت مختبئة فى الموضع الذى كان يجفف فيه التمر ، تعلن له فيه أنها ما كانت لتغادر هذا المكان لولا هاتان السنورتان اللتان كانتا تقيمان به . ثم لا يكتفى بكل هذه الحشرات ، وإنما يضيف إليها شيئاً آخر ، هو هذا العنكبوت (١) الذى عشش فى قعر دنّه الفارغ الذى يتمنى لو أنه كان ملآن حتى يبصره سابحاً فيه يعانى سكرات الغرق دون أن يجد شيئاً يتعلق به سوى الزبد المركوم فوق رأسه ، والذباب الذى يطيف به . ويخرج العنكبوت إليه كفه مستغيثاً به ، ولكن الذباب يجيبه بأنه لا يطيق الدنو من هذا النبيذ الفاسد الذى تفوح رائحته حتى ليشمه المزكوم .

أرأيت إلى هذه الصور المضحكة كيف تتوالى صورة فى إثر صورة ؟ إن ابن عبدل شاعر شعبى ساخر يعرف كيف يستخرج الضحك من أفواه ممدوحيه بأمثال هذه الصور المضحكة التى برسمها فى شعره . إنه يشبه أولئك الصحفيين الشعبيين الذين نلتقى بهم فى صحفنا الهزلية ، يقدمون لنا ألواناً من الفنون الشعبية المضحكة . وليس من شك فى أن هذا الشعر — الذى يعد من حيث موضوعه وأسلوبه شعراً شعبياً — لون جديد فى الشعر العربى . وليس من شك أيضاً فى أن ابن عبدل استطاع أن يوفر لقصيدته عناصر الفكاهة والإضحاك عن طريق هذا الحشد من الحشرات التى ملأ بها أبياته ، وما خلعه عليها من صفات بشرية ، حين جعلها كائنات ناطقة

(١) العنكبوت مؤنث وقد يذكر (انظر القاموس المحيط) وقد رأينا — إرضاء لابن عبدل — أن نتابعه فى تذكيره !

مفكرة مدبرة لأمورها ، تناقشه وتحاوره ، وتشد رحالها عن بيته ، وتضرب حوله حصاراً بجيوشها الحرارة ، ثم عن طريق هذه الصورة المضحكة التى رسمها لنفسه وهو يعيش بين هذه الحشرات التى ترفض أن تعيش معه !

ولم تكن هذه الوسيلة من إظهار الفقر والتصعلك الوسيلة الوحيدة التى كان ابن عبدل يلجأ إليها من أجل الحصول على المال ، وإنما كانت له وسيلة أخرى وهى الهجاء . وأغلب الظن أنه كان يلجأ إلى هذه الوسيلة إذا ما أخفقت وسيلته الأولى . وكلتا الوسيلتين كان ابن عبدل مهيأ لهما ، وكأنما هيأته الطبيعة ليكون صالحاً لإضحاك الناس حيناً ، وقادراً على هجائهم حيناً آخر . فقد كان ابن عبدل أعرج أحدب لا تفارقه العصا(1) ، وكان هذا يجعل لفكاهته التى كان يديرها حول نفسه لوناً خاصاً ، وطعماً معيناً ، لأنه هو نفسه صورة مضحكة ، فهذا التشويه كما يحمل الناس على الرثاء لصاحبه إذا استطاع أن يحترم نفسه بينهم ، يحملهم أيضاً على السخرية منه إذا فقد هذا الاحترام . ومن ناحية أخرى كان ابن عبدل هجاء خبيث اللسان(2) ، يخشاه الناس ويهابونه ، ويتقى لسانه الكبير والصغير(3) ، حتى إنه كان إذا أراد حاجة من أحد كتبها على عصاه ، وبعث بها مع رسوله ، فلا يحبس له رسول ، ولا يؤخر عنه لقراءة الكتاب ، ثم تأتيه الحاجة على أكثر مما قدر ، وأوفر مما أمل(4) .

ومن الطبيعى أن يتجه ابن عبدل بهجائه إلى الأرستقراطية الكوفية ، وأن يصب سياطه اللاذعة على «الولاة والوجوه(5) » الذين كان يسألهم فلا يعطونه ، وذلك لأنه كان يرى فيهم صيداً سميناً يسيل له لعابه ، فإذا لم يردوا بعطائهم هذا اللعاب إلى داخل فمه فلا مفر من أن يسيل معه هجاء مقذع ، كانت تتداوله ألسنة الكوفيين فى كل مكان لسهولته ، وقربه إلى

---

(1) الأغانى ٢/٤٠٤ ، ٤٢٢ (دار الكتب) . والبيان والتبيين ٣/٧٤ ، ٧٦ .
(2) الأغانى ٢/٤٠٤ .
(3) البيان والتبيين ٣/٧٤ .
(4) البيان والتبيين ٣/٧٤ ، ٧٥ . والأغانى ٢/٤٠٤
(5) البيان والتبيين ٣/٧٤ .

نفوسهم ، ولما كان يصطبغ به من ألوان شعبية . ويذكر الرواة أنه نظم قصيدة في هجاء محمد بن حسان بن سعد التميمى الذى كان على خراج الكوفة ، فمازال يزيد فيها حتى مات ، ويذكرون أنها كانت طويلة جداً ، وأنها اشتهرت حتى إن كان المكارى ليسوق بغله أو حماره وهو يزجره بأبيات منها(١) .

وإذا كان ابن عَبْدل - كما يرى الدكتور شوقى ضيف(٢) - يعد مقدمة للأدباء الصعاليك الذين ظهرو فى القرن الرابع للهجرة ، فإنه يعد - من قبل هذا - مقدمة لشاعر آخر من شعراء القرن الثانى الذين أدركوا الدولتين ، يشبهه أشد الشبه فى كثير من جوانب شخصيته وأسلوبه فى الحياة ، وهو أبو دُلامة .

وليس من الغريب أن يتأثر أبو دلامة بابن عبدل ، وأن يكون تلميذه فى الحياة والشعر ، فقد كان كلاهما كوفياً ، ولكن الأهم من هذا أنهما كانا أسديين ، فقد كان ابن عبدل أسدياً صليبة(٣) ، وكان أبو دلامة أسدياً ولاء(٤) ، فهما - من هاتين الناحيتين - مرتبطان بالبلدية والقبلية . ثم هما - فوق ذلك - متقاربان زمنياً ، فقد أدرك ابن عبدل أوائل القرن الثانى ، والرواة يذكرون أنه اتصل بعمر بن هبيرة ، وأراد ابن هبيرة أن يُغزيه(٥) ، ومن المعروف أن ابن هبيرة تولى إمارة الكوفة فى سنة ١٠٣(٦) ، وأدرك أبو دلامة أواخر أيام الدولة الأموية(٧) ، واشترك مع مروان بن محمد فى بعض حروبه مع الخوارج(٨) ، ومن المعروف

---

(١) انظر الأغانى ٢/٤١٤
(٢) التطور والتجديد / ٩٣ .
(٣) الأغانى ٢/٤٠٤ .
(٤) الأغانى ١٠/٢٣٥ (دار الكتب) . وابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٧ .
(٥) الأغانى ٢/٤١٧ .
(٦) انظر زامباور ١/٦٨ .
(٧) الأغانى ١٠/٢٣٥ .
(٨) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٨ .

أن مروان تولى الخلافة فى سنة ١٢٧[١] ، ومعنى هذا أن أبا دلامة كان فى خلافة مروان شاباً قادراً على القتال . ومن هنا لا نستبعد أن يكون أبو دلامة قد ولد فى حياة ابن عبدل ، أو - على أقل تقدير - أن يكون الفرق الزمنى بين مولد أبى دلامة ووفاة ابن عبدل قريباً للغاية .

ومضى أبو دلامة ينحو فى حياته نحو سيده ، ويسلك فى شعره سبيلاً كسبيله . وإذا كانت الطبيعة قد أعدت ابن عبدل ليكون شخصاً صالحاً لإضحاك الناس ، فإنها أعدت أبا دلامة أيضاً للمهمة نفسها ، وإذا كانت عقدة العاهة هى التى جعلت من ابن عبدل صاحب فكاهة ونادرة ، فإن عقدة اللون هى التى جعلت من أبى دلامة صاحب فكاهة ونادرة أيضاً ، فقد كان أسود دميماً[٢] ، وكان يتخذ من هذا السواد مادة لفكاهته[٣] ، كما كان ابن عبدل يتخذ من عاهته مادة لفكاهته أيضاً . وكلا الشاعرين كان يتخذ من إظهار الفقر والتصعلك وسيلة للمدح واستخراج العطاء من أيدى ممدوحيه بمقدار ما يستخرجه من الضحك من أفواههم . ولكن إذا كان ابن عبدل يجعل من بيته وحشراته مادة لفكاهته فى شعره ، فإن أبا دلامة كان يجعل من امرأته أحياناً ، ومن أمه أحياناً أخرى ، مادة لهذه الفكاهة .

ولنستمع إلى هاتين القصيدتين اللتين أنشدهما الخليفة المنصور ، واتخذ من امرأته فى إحداهما ، ومن أمه فى الأخرى ، مادة لفكاهته :

يقول فى الأولى[٤] :

عَجِبَتْ من صبيتى يوما وأمهمُ	أمّ الدُّلامة لمّا هاجها الجـزَع
لا بارك الله فيهـا من منبّهةٍ	هبّتْ تلوم عيالى بعدما هَجَعوا
ونحن مشتبهو الألوان ، أوجهُنا	سود قِباحٌ ، وفى أسمائنا شنَعُ
مازلت أخْلِصُها كسبى فتأكله	دونى ودون عيالى ثم تضطجع

(١) انظر زامباور ١/١.

(٢) الأغانى ٢٣٥/١٠ ، ٢٥٨ .

(٣) انظر الأغانى ٢٣٦/١٠ ، ٢٣٧ ، ٢٥٨ .

(٤) انظر الأغانى ٢٣٧/١٠ ، ٢٣٨ .

شوهاء مَشْنَأةٌ فى بطنها ثَجَلٌ وفى المفاصل من أوصالها فَدَعُ (١)
ذكَّرتُها بكتاب الله حُرْمَتَنا ولم تكن بكتاب الله تنتفع
فاخرنْطَمتْ ثم قالت وهى مُغْضَبَةٌ أأنت تتلو كتاب الله يا لُكَع (٢)
اخرجْ لتبغ لنا مالاً ومزرعةً كما لجيراننا مال ومُزْدرَع
واخدعْ خليفتنا عنها بمسألةٍ إن الخليفة للسؤَّال ينخدع

ويقول فى الأخرى(٣) :

هاتيك والدتى عَجُوزٌ هِمّةٌ مثل البليّة درعُها فى المِشْجَب (٤)
مهزولة اللَّحْيين مَنْ يرها يقل أبصرت غولا أو خيال القُطْرُب (٥)
ما إنْ تركتُ لها ولا لابن لها مالاً يُؤَمَّل غير بكرٍ أجرب
ودجائجاً خمساً يرحن إليهمُ لمّا يَبِضْنَ ، وغير عَيْرٍ مُغْرب
كتبوا إلىَّ صحيفةً مطبوعة جعلوا عليها طينةً كالعقرب
فعلمت أن الشر عند فكاكها ففككتُها عن مثل ريح الجوْرَب
وإذا شبيهٌ بالأفاعى رُقّشتْ يُوعِدْنَنى بتلمُّظٍ وتَثَؤب
يشكون أن الجوع أهلكَ بعضهم لَزَباً ، فهل لك فى عيالٍ لُزَّب
لا يسألونك غير طَل سحابةٍ تغشاهمُ من سيلك المتحلّب

أرأيت إلى أسلوب أبى دلامة فى هذا المدح أو هذا الاستجداء ؟ إنه لا يختلف كثيراً عن أسلوب ابن عبدل . إن كلاً منهما يظهر الفقر والتصعلك ، ويتخذ من نفسه أو من بيته أو من أسرته مادة لهذه الفكاهة التى يجعلها وسيلة للمدح والاستجداء . والشبه واضح بين هذه القصيدة الثانية التى يتحدث فيها أبو دلامة عن أمه وما فى بيتها من مظاهر الفقر ، وبين قصيدة

---

(١) الثجل : عظم البطن واسترخاؤه . والفدع : الاعوجاج .

(٢) اخرنطمت : رفعت أنفها واستكبرت وغضبت .

(٣) انظر الأغانى ١٠/٢٥٩ ، ٢٦٠ .

(٤) الهمة : العجوز الفانية ، ويريد أن أمه قد فنيت حتى أشبهت خشبات المشجب .

(٥) القطرب : ذكر الغيلان ، أو الصغير من الجن .

ابن عبدل السابقة التى يتحدث فيها عن نفسه وما فى بيته من مظاهر الفقر أيضاً . والأمر الذى لا شك فيه أن أبا دلامة تلميذ مخلص لابن عبدل ، متأثر به أشد التأثر ، مقلد له أعمق التقليد . ولسنا نعتمد فى إثبات هذا على ما سقناه من نماذج فنية لهما فحسب ، وإنما نستطيع أن نثبته أيضاً بهاتين المقطوعتين اللتين ينحو فيهما الشاعران منحى واحداً ، ويسلكان سبيلاً واحدة .

يقول ابن عبدل لعبد الملك بن بشر بن مروان (١) :

أغفَيْتُ قبل الصبح نومَ مُسهّدٍ   فى ساعة ما كنت قبل أنامُهَا
فحَبَوْتَنِيَ فيما أرى بوليـــدة   مَغْنُوجةٍ حَسَنٍ علىَّ قيَامُها
وببَدْرَة حُمِلَتْ إلىّ وبغلـــةٍ   شهباء ناجيةٍ يَصِلُ لجامُها

ويقول أبو دلامة للمنصور (٢) :

رأيتُكَ فى المنام كسوتَ جلدى   ثياباً جَمّةً وقضيتَ دينْى
فكان بنفسجىُّ الخز فيهـــا   وساجٌ ناعم فأتم زيْـــنى
فصدّقْ — يافدتك النفس — رؤيا   رأتها فى المنام كذاكَ عيْـــنى

لقد سلك أبو دلامة السبيل نفسها التى سلكها أستاذه ابن عبدل ، واتخذ من هذه الوسيلة الجديدة من وسائل الاستجداء التى اتخذها أستاذه وسيلة له ، فكما صور ابن عبدل حاجته فى صورة رؤيا رآها ، صور أبو دلاَمة أيضاً حاجته فى الصورة نفسها .

وربما كان الشيء الوحيد الذى يختلف فيه الشاعران هو الهجاء ، فإذا كان ابن عبدل قد اتخذ من الهجاء وسيلة لإرهاب الناس وإكراههم على الاستجابة لمطالبه ، فإن أبا دلامة لم يتجه هذا الاتجاه ، فليس له هجاء فى أحد يريد أن يصل منه إلى تحقيق مطالبه . وربما كان السبب فى هذا أن اتصال أبى دلاّمة بالعباسيين — وبالخليفة المنصور بالذات — كفاه شر الالتجاء إلى هذه الوسيلة .

---

(١) انظر الأغانى ٢/٤٠٧ .

(٢) انظر الأغانى ١٠/٢٥١ .

وإذا كان بعض الشعراء بالكوفة كابن عبدل وأبى دلامة قد أثارت الحياة الاقتصادية فى نفوسهم مرارة حاولوا أن يتغلبوا عليها بالتصعلك الذليل ، فقد كانت هناك طائفة أخرى أثارت هذه الهُوة فى نفوسهم مرارة لم يجدوا وسيلة للتغلب عليها إلا السخط والتمرد اللذين اتجها بهم إلى لون من التصعلك الثائر العنيف الذى عرفناه فى المجتمع الجاهلى . ولعل أقوى من يمثل هذا الاتجاه الشاعر الصعلوك النبيل عبيد الله بن الحرّ .

وابن الحر شاعر كوفى ، شهد القادسية(١) وامتدت به الحياة حتى أدرك خلافة ابن الزبير ، وقتل فى أثناء إمارة المصعب على العراق (٢) . والمشكلة النفسية التى كان يعانى منها هى المشكلة نفسها التى كان يعانى منها من قبله عروة بن الورد فى العصر الجاهلى ، وهى مشكلة الظلم الاجتماعى الذى يمد يديه إلى بعض الناس ، فيغدق عليهم ثراء ترتفع به منزلتهم الاجتماعية ، فيصبحون كل شىء فى المجتمع ، لا لشىء إلا لأنهم أغنياء ، فى حين يقبض يديه عن بعض آخر ، فيحرمهم كل شىء ، ويصبحون لا شىء فى المجتمع ، لا لشىء إلا لأنهم فقراء ، والسبيل الذى سلكه ابن الحر هو السبيل الذى سلكه عروة ، وهو الخروج بجماعة من الصعاليك للغزو والإغارة والسلب والنهب . والغاية التى يريد أن يصل إليها هى الغاية التى كان عروة يسعى إليها ، وهى الغنى الذى يريد أن يكون وسيلته للارتفاع بمنزلته الاجتماعية بين أفراد مجتمعه . ومن هنا نستطيع أن نعد ابن الحر امتداداً لحركة عروة ، مع بعض الاختلاف الشكلى فى الوسائل ، وهو اختلاف ليس مصدره اختلاف فلسفة الصعلوكين ، وإنما مصدره اختلاف أنماط الحياة الاجتماعية التى كان يعيش فيها كل منهما ، وهو اختلاف كان نتيجة طبيعية لتحول المجتمع الجاهلى إلى دولة إسلامية منظمة .

لقد كان عروة يحاول أن يوجد توازناً اقتصادياً فى مجتمعه القبلى عن

---

(١) البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٩٠ .

(٢) المصدر السابق / ٢٩٧ ، وابن حبيب : المحبر / ٤٩٢ .

طريق غاراته على أفراد من الأغنياء أرباب الإبل،ولكن ابن الحر وجد نفسه فى مجتمع منظم ، وفى دولة لها نظم سياسية وإدارية ومالية دقيقة ، يحكمها حاكم عام ، يعين من قبله ولاة وعمالاً على أقاليمها المختلفة يقومون على ضبط أمورها ، وجمع الخراج والضرائب من أهلها . وبطبيعة الحال لم يكن كل هؤلاء الولاة والعمال عادلين فى سياستهم ، وإنما كان منهم ولاة جائرون ، وعمال يرهقون الشعب فى جمع الخراج والضرائب . ورأى ابن الحر كل هذا فوضع لنفسه خطة ذات شعبتين : الأولى أن يشق عصا الطاعة على هؤلاء الولاة الجائرين ، والأخرى أن يتجه بغاراته إلى بيوت المال فى الأقاليم الإسلامية المختلفة ينهبها ويستولى على ما فيها ، ليوزعه على أصحابه الصعاليك الذين كان يقول عنهم «بطانتى وأصحابى وإخوانى أتقى بهم إن نابى أمر ، أو خفت ظلامة من أمير جائر(١) » ولا يبالى فى سبيل ذلك أن يقتل عمال الخراج الذين يتصدون له ، ويقفون فى طريقه .

والرواة يصفون ابن الحر بأنه « كان شجاعاً فاتكاً لا يعطى الأمراء طاعة(٢) » ، « همه الفتك والتصعلك والغارات(٣) » ويذكرون عنه أنه كان يضم إليه جماعة من الصعاليك ويغير بهم ، ولكنه مع ذلك لم يكن لصاً(٤) ، كما يذكرون أنه جعل هدفه مال الخراج ، يقتطعه ويعطى منه أصحابه(٥) ، كأنما كان يؤمن أن مال الخراج قد دخله ظلم فى جمعه وتوزيعه وعليه هو أن يرفع هذا الظلم بحد سيفه . وأخبار مخاصمته للأمراء والولاة ، وخروجه عليهم ، وغاراته على بيوت المال فى الأقاليم الإسلامية

---

(١) انظر البلاذرى : أنساب الأشراف ٥ / ٢٩٠ .

(٢) البلاذرى : المصدر السابق / ٢٩٠ . ويقول عنه ابن المبارك فى مخطوطة « منتهى الطلب من أشعار العرب » الورقة رقم ٢٧٠ « وجعله السكرى مع اللصوص ، ولم يكن لصاً ، وإنما كان لا يعطى الأمراء طاعة » .

(٣) البلاذرى : المصدر السابق / ٢٩١ .

(٤) ابن المبارك : المخطوطة السابقة / الورقة رقم ٢٧٠ . ويذكر البلاذرى أن أصحابه كانوا نحواً من ثلاثمائة (المصدر السابق / ٢٩٢) .

(٥) البلاذرى : المصدر نفسه / ٢٩٢ .

المختلفة ، وتصديه لأصحابها ، وقتلهم إذا لزم الأمر ، كثيرة تفيض بها أخباره . وقد قلنا من قبل(١) إنه كان متصلاً بمعاوية فى أول الأمر ، ولكنه فارقه بعد ذلك مغضباً إلى الكوفة ، ويذكر الرواة أنه خرج فى خمسين. فارساً ممن كان ينتابه ، وسار يومه ، « حتى إذا أمسى منعه بعض مسالح معاوية من المسير ، فشد وأصحابه عليهم ، فقتلوا منهم نفراً وهرب الباقون ، وأخذا من دارهم ما احتاجوا إليه ، وأخذوا سلاحاً من سلاحهم ، ومضى عبيد الله لا يمر على قرية من قرى الشام إلا أغار عليها حتى قدم الكوفة » ، ولكنه أقام هناك منقبضاً عن كل أمر من أمور علىّ وغيره ، حتى توفى على ، فلما خرج الحسين إلى العراق دعاه إلى تأييده ولكنه اعتذر إليه ، ثم ندم بعد مصرعه على تخاذله عنه(٢) . حتى إذا ما كانت حركة المختار أبى أن يبايعه » وبعث المختار فى طلبه ، ثم أتاه بعدُ فبايعه تعذيراً ، فكان المختار يهم أن يسطو به ، ثم تمسَّك عن ذلك لمكان إبراهيم بن الأشتر معه ، وجعل ابن الحر يتعبث بالنواحى كما كان يصنع » . ثم خرج شاقاً عصا الطاعة على المختار ، وأقبل فى أصحابه ، فأغار على الأنبار ، فأخذ ما كان فى بيت مالها ، فقسمه بينهم . ثم مضى إلى كَسْكَر ، فأغار عليها ، وأخذ ما كان فى بيت مالها ، وقتل عاملها ، وقسم المال بين أصحابه . حتى إذا ما استقر الأمر لمصعب بن الزبير فى الكوفة ، حاول مصعب أن يضمه إلى جانبه ليحارب به عبد الملك على أن يجعل له خراج بادُورَيَا ، ولكنه رفض ، « وقيل لمصعب إن ابن الحر غير مأمون على أن يصنع فى سلطانك ما كان يصنع فى سلطان من كان قبلك ويفسد عليك ، فلم يزل مصعب يتلطف له ويعده حتى أتاه فأمر بحبسه » . فكتب ابن الحر إلى جماعة من أشراف العراق ليتوسطوا له عند مصعب . وانتهت الأزمة بخروج ابن الحر من السجن ، ووهبه مصعب خراج كسكر ، ولكنه صار إليه وقسمه بين أصحابه . ثم مضى إلى نِفَّر فأخذ خراجها وقسمه بين أصحابه أيضاً ، ثم لحق ببرس ، وهناك التف حوله خلق كثير . ورأى مصعب

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٧٦ . .

(٢) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٧٦ وما بعدها .

أنه أمام ثائر خطير ، فبعث إليه جنداً لقتاله ، ولكن ابن الحر وأصحابه استطاعوا أن يهزموهم . ومضى ابن الحر بعد ذلك إلى شَهرَزُور ، فأخذ ما كان في بيت مالها ، وقاتله عاملها ، فهزمه وظفر به فضرب عنقه ورأى ابن الحر أن يغيظ مصعباً ، فبايع عبد الملك مراغمة له . واضطر مصعب مرة ثانية إلى أن يبعث إليه جنداً للقضاء على فتنته ، ولكنه استطاع الفرار بعد هزيمة أصحابه ، واتجه إلى عبد الملك . وفي الطريق مضى إلى نِفَّر مرة ثانية وأخذ ما كان بها من مال . واحتفى به عبد الملك ، وأجلسه معه على سريره ، وأمر له ولأصحابه بمال كثير . وعرض ابن الحر عليه أن يوجه معه جنداً إلى مصعب ليحاربه ، ولكن عبد الملك لم يقبل أن يورط جيشه الرسمي في مغامرة غير مأمونة العاقبة ، فطلب إليه أن يجمع أصحابه في نظير أن يمده بالخيل والرحال . وخرج ابن الحر إلى العراق ، ورأى مصعب أن يستعين بالعصبية القبلية في صراعه معه ، فبعث إليه خيلاً كثيفة من قيس ، وهي القبيلة التي كان قد هجاها من قبل — على نحو ما ذكرنا منذ حين — واستطاعت الكثرة أن تغلب الشجاعة . وحاولت القيسية أن تأسره ، ولكنه استبسل في القتال ، حتى إذا أثخنته الجراح خلص إلى معبر في الفرات ، وفي المعبر نبيط ، فحاولوا أن يأسروه ، ولكنه وثب إلى الماء ، فوثب خلفه رجل منهم ، فقبض على عضديه ، وضربه الآخرون بالمجاذيف ، فلما رأى ابن الحر ألا أمل في النجاة ، فعل ما فعله «شمشون» من قبل حين هدم الهيكل على نفسه وعلى أعدائه ، فقبض على الذى كان يمسك به ، وأخذ بعضده ، وهوى به إلى قاع الفرات ، فغرقا معاً (١) .

على هذا النحو انتهت حياة ابن الحر الصعلوك «النبيل» — كما يسميه ڤلهوزن (٢) . والصورة التي نستطيع أن نخرج بها من هذا العرض السريع لحياته هي صورة الثائر الاقتصادى الذى ترتبط ثورته الاقتصادية بالظروف السياسية التي تحيط به . فثورة ابن الحر ثورة اقتصادية دفعه إليها ما كان يراه من اختلال اقتصادى في مجتمعه ، ولكنها ثورة ترتبط بالسياسة

(١) اعتمدنا في هذه الترجمة على البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٩٠ – ٢٩٨ .

(٢) The Arab Kingdom and its Fall, p. 190.

ارتباطاً قوياً ، فهى لا توضع موضع التنفيذ إلا عندما يشعر صاحبها بظلامة تلحقه من أمير جائر – على حد قوله – أو عندما ينكر شيئاً من الظروف السياسية التى تمر بمجتمعه ، كأنما يرى أن ثورته الاقتصادية ليست غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسيلة يدفع بها ضيماً يلحقه ، أو يعلن بها عن سخطه على وضع سياسى ينكره . ولهذا نلاحظ أن ثورته لم تبلغ ذروتها إلا فى ثلاث فترات : الأولى عقب مفارقته معاوية مغضباً من الإهانة التى لحقته من عمرو بن العاص ، والثانية فى أثناء حركة المختار التى لم يكن راضياً عنها ، والثالثة فى أثناء إمارة مصعب عقب سجنه له .

بقى جانب آخر من شخصية ابن الحر لم نعرض له بعد ، وهو جانب لابد منه لتكتمل هذه الصورة التى نرسمها له . فابن الحر اليمنى فارس ذو نزعة أرستقراطية تملأ عليه كل نفسه (١) ، لم يكن الخلفاء والأمراء يأنفون من مجالسته ، بل لقد كانوا يبالغون فى إكرامه والحفاوة به (٢) . وموقفه من الأسرى الذين وقعوا فى يد مصعب عقب انتصاره على المختار (٣) يدل دلالة قوية على هذه النزعة الأرستقراطية . بل إن موقفه من حركة المختار ورفضه تأييده وانضمامه إلى المصعب فى قتاله له (٤) ، على الرغم من تشيعه وحبه لآل البيت ، ليس إلا صدى لتلك النزعة الأرستقراطية . وأغلب الظن أن اتجاهه إلى مخالفة الأمراء وعدم طاعتهم ، وجمعه جماعات من الصعاليك حوله ، يأتمرون بأمره ، ويطيعون له ، ليس إلا محاولة منه لإرضاء هذه النزعة الأرستقراطية فى نفسه ، والتغلب على الشعور بالنقص الذى أوجده فيها شعوره بفقره ، وعجزه بسبب ذلك عن التساوى مع تلك الطبقة الأرستقراطية التى يتيح لها غناها فرصاً اجتماعية لا تتاح له ، وكأنما كان يحاول أن يجعل من نفسه « أميراً غير متوج » ، وأن يقيم لنفسه « إمارة » مستقلة داخل الدولة .

---

(١) يجعله ابن حبيب من « الأشراف » (انظر المحبر / ٤٩٢) .
(٢) انظر البلاذرى : أنساب الأشراف ٥/٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٦ .
(٣) انظر المصدر السابق / ٢٩٤ .
(٤) انظر المصدر نفسه / ٢٩٢ – ٢٩٤ .

ودفعه هذا الشعور بالإمارة إلى أن ينصب من نفسه حامياً للضعفاء ، كأنما كان يرى فى نفسه أميراً على دولتهم ، بعثته العناية الإلهية ، ووهبته من القوة ما يحميهم به . ولهذا كان يحلو له أن يظهر قوته ما أتيحت له فرصة لإظهارها ، كما كان يحلو لرواة أخباره أن يظهروه فى مظهر الفارس القوى الجرىء الذى بلغت قوته وجرأته حداً خارقاً للعادة (١) . وهم يذكرون أن المختار لما بلغه خبر غارته على الأنبار بعث صاحب شرطته فهدم داره وأخذ امرأته فحبسها فى السجن ، فلما بلغه ذلك أقبل فى عدة من فرسانه ومعهم الفئووس والكلاليب ، ومضى إلى السجن فدخله وأخرج امرأته وكل من كان فيه(٢) . ويذكرون أيضاً أنه لما صار إلى الأنبار بلغه أن حبشياً يقطع الطريق ، ويتعرض للناس فيسلبهم ، ويدخل القرية نهاراً فينتهك الأعراض ، لا يقدر أحد على منعه ولا دفعه ، فمضى إليه وحده ، فلما رآه عرفه بالنعت ، فسايره ، فقال له الحبشى : من أين أقبلت يا صاحب الفرس ؟ قال : من الأنبار ، قال : فإنه بلغنى أن ابن الحر نزلها فما تراه يريد ؟ قال : إياك يريد ، أنا ابن الحر ، فخذ حذرك أيها الكلب ! ثم حمل عليه فطعنه فصرعه ، ثم نزل فضرب رجله فأبانها ، فأخذ الحبشى رجله فرماه بها ، فمشى إليه ابن الحر فقتله وأخذ فرسه(٣) .

وأظن أنه اتضحت الآن كل جوانب الصورة التى نرسمها لشخصية ابن الحر . فهو صعلوك فارس ذو نزعة أرستقراطية قوية ، تختلط فى نفسه الثورة الاقتصادية بثورة سياسية ، ولكنها تتجه أحياناً اتجاهاً فروسياً يحاول به أن يظهر قوته وجرأته ، نصّب نفسه أميراً غير متوج على دولة المستضعفين ، ومضى يناصب الأمراء الذين يختلف معهم اخلافاً سياسياً أو شخصياً العداء ، ويتجه إلى أموال الخراج ينهبها ويوزعها على أصحابه ،

---

(١) انظر ما يروونه من حديث الشيخ النبطى الذى أغرق ابن الحر ابنه معه عند مصرعه لمصدر السابق / ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

(٢) انظر المصدر السابق / ٢٩٣ ، ٢٩٤ . وابن المبارك : المخطوطة السابقة / ٢٧١

٣ البلاذرى : المصدر السابق / ٢٩٨ .

ليضايق هؤلاء الأمراء من ناحية ، وليثبت لنفسه وللناس — من ناحية أخرى — أنه قادر على أن يفعل شيئاً فى دولته ، دولة الصعاليك .

ومجموعة شعر ابن الحر — على قلتها — تعبر عن شخصيته واتجاهاتها تعبيراً قوياً صادقاً ، يتسم بحرارة العاطفة ، وعمق الإيمان بالمبدأ ، والتفانى فى سبيل الفكرة ، وتظهر فيه نزعته الأرستقراطية ، واعتزازه بالشخصية الفردية ، والشخصية الجماعية : شخصيته ، وشخصية تلك الجماعة من فتيان الصعاليك الذين يلتفون حوله ، ويأتمرون بأمره :

متى أدْعُ فتيانَ الصعاليك يركبوا ... ظِماءَ الفُصوص نائمات الأباجلِ
تشبّهها الطيرَ السراع إذا اغتدت ... بفرسانها فى السَّبْسَب المُتَماحل
تطير مع الأيدى إذا ارتفعتْ لها ... شمائلُها ألحقْنَها بالمَساحل
يقود رِعانَ الخيل بى وبصبحتى ... كميت الأعالى بربرىٌّ الأسافل
علينا دِلاصٌ من تراثِ مُحَرّق ... وتَرْكٌ جلا عنها مَداسُ الصياقل
ومُطّرداتٌ من رماح رديْنةٍ ... وأتراس جوْنٍ عُلّقتْ بالشمائل(١)

وهو يرسم لهؤلاء الصعاليك صوراً جميلة رائعة ، ويصور حبه لهم تصويراً قوياً صادقاً ، يقول عنهم مرة :

كأن عُبيْدَ الله لم يُمْسِ ليلة ... موطّنةً تحت السروج جنائبُه
ولم يَدْعُ فتيانا كأن وجوههم ... مصابيح فى داجٍ توارتْ كواكبه(٢)

ويقول عنهم مرة ثانية :

ألاَ حبذا قولى لأحمر طيّئٍ ... ولابن خُليْدٍ قد دنا الصبح فادْلج
وسيْرى بفتيانٍ كرامٍ أحبّهم ... مُغذا وضوءُ الصبح لم يتبلّج
يطيعون متلافاً مُفيداً مُعذلا ... به يرتجى عفوَ الغنى كلُّ مرتجٍ(٣)

(١) ابن المبارك : المخطوطة السابقة / ٢٧٣ ، ٢٧٤ — والمساحل : جمع مسحل وهو اللجام أو حلقتان على طرفى شكيم اللجام . والترك : جمع تركة وهى بيضة الحديد .

(٢) ابن المبارك : المخطوطة السابقة / ٢٧٣ .

(٣) ابن المبارك : المخطوطة السابقة / ٢٧٢ — وأحمر طيىء وابن خليد من أصحابه ، وكان أحمر طيىء صاحب رايته فى بعض قتاله مع مصعب (انظر البلاذرى : المصدر السابق / ٢٩٦) .

ويقول عنهم مرة ثالثة :

أقول لهم تموا فداً والدى لكم ومالى جميعاً طارفى وتليدى
أفديهمُ بالوالدين ، وفيهمُ نوافذ طعنٍ مثل حَرِّ وَقُود
ترى النَّضْخ من وقع الأسنة بينهم جسيداً بلبّاتٍ لهم وخدود(١)

فهو يتحدث عنهم حديث الزعيم الذى يحب أنصاره المخلصين له ، المطيعين لأوامره ، أو حديث « الأمير » الذى يحسن معاملة « رعيته »، فهو معجب بهم وبشجاعتهم وفروسيتهم ، مقدر كل التقدير لطاعتهم له ، يفديهم بوالديه وبماله جميعاً . وهو أهل لهذه الطاعة لأنه كريم لايبخل عليهم بشيء ، بل لا يبخل على كل من يقصده . وفى كل أحاديثه عن أصحابه تشيع هذه العذوبة ، وهذه الرقة ، وهذه المعاملة الكريمة ، وهذا الحب الذى يبادلونه به طاعة وإخلاصاً .

وتحتل الآراء الاقتصادية جانباً من شعره ، يعبر فيه عن رأيه فى الغنى والفقر ، ووسيلة الحصول على المال ، ومنزلة الفقير فى المجتمع ، وما عليه الغنى من ارتفاع الشأن والمقدرة على البذل والعطاء . فالقوة عنده هى الوسيلة التى يُرْتَجَى من ورائها الغنى ، وهو لا يطلب المال ليجمعه أو ليكنزه ، وإنما ليعطى المحتاجين ويبذل لهم . وهو يريد أن يحيا كريماً يجتديه الناس ، ويؤملون عطاءه ، ويكون قادراً على أن يرضى أصدقاءه ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالمال . والفقير عنده ذليل ، والفقر يُزْرِى بصاحبه ،ويجعل الناس ينظرون إليه نظرة احتقار وسخرية ، والغنى هو السبيل إلى العلا والكرم واحترام الناس . وهو — لإيمانه بكل ذلك — لا يبالى بالموت فى سبيل الوصول إلى أهدافه ، والمغامرة لا تنقص من أجله ، لأن له أجلاً مكتوباً إذا جاء لا يستأخر عنه ساعةً ولا يستقدم .

تخوّفنى بالقتل قومى ، وإنما أموت إذا جاء الكتاب المؤجّل
لعل القَنَا تُدنى بأطرافها الغنى فنحيا كراماً نُجْتَدَى ونُؤمَّل
ألم تر أن الفقر يُزرى بأهله وأن الغنى فيه العُلاَ والتجمّل

---

(١) ابن المبارك : المخطوطة السابقة / ٢٧١ .

وأنك إنْ لاتَرْكبِ الهـول لاتَنَل من المال مايُرْضى الصديق ويفضل(١)

وهو يسجل فى شعره أهداف حركته ، وما أهدافها سوى بيوت المال يغير عليها ويجمع ما فيها من أموال الخراج ، ليضايق أولئك الأمراء الذين يضيق بهم صدره ، وليثبت لهم وللناس أنه قادر على عصيانهم ، وأنه لايبالى بهم. وهو يؤمن بأن أصحابه هم عدته التى يعتمد عليها لتحقيق هذا كله ، وهو — من أجل ذلك — معتز بهم ، يرى أن أربعة منهم فحسب يعدلون جيشاً بأكمله :

لو أن لى مثل جريرٍ أربعـهْ
صبّحْتُ بيتَ المال حتى أجمعَهْ
ولم يَهُلْنى مُصْعَبٌ ومَنْ معَه (٢)

وهو يدرك أنه بدونهم عاجز عن تحقيق أهدافه ، وهو — لهذا — يتحسر على غيابهم عنه فى بعض غاراته ، ويرى أن هذا قد فوّت عليه غايته :

يا لكَ يومٌ فات فيه نَهْبى
وغابَ عنى ثقتى وصحْبى (٣)

وهو يفتخر بأنه اشتراكىُّ النزعة ، لا يستأثر بالغنيمة لنفسه وإنما يقسمها قسمة عادلة بين أصحابه . وهو يتبع فى قسمة غنائمه طريقة فطرية بسيطة ليس فيها تعقيد أصحاب الخراج ولا عملياتهم الحسابية ، إنه يقسمها بين أصحابه بقلنسوة واحد منهم ، وهى قسمة — على بساطتها وسذاجتها — عادلة بدون شك . وهو إلى جانب هذه النزعة الاشتراكية ، كما نسميها نحن ، أو هذا الكرم ، كما يسميه هو ، فارس شجاع ، مكانه المفضل فوق ظهور الخيل الطوال الأعناق المشرفة الرؤوس، فى جماعة من أصحابه الفرسان ، يكسوه غبار الخيل طيباً أحب إلى نفسه من طيب أولئك الأغنياء المترفين :

(١) البلاذرى : المصدر السابق / ٢٩٦ .

(٢) المصدر السابق / ٢٩٥ — وجرير الذى يتحدث هو جرير بن كريب صاحب ميسرته .

(٣) المصدر نفسه / ٢٩٧ .

أنا الحر وابن الحرّ يحمل شِكّتى   طوّال الهوادى مشرفات الحوّانكِ
فمن يك أمسى الزعفران خلُوقَه   فإن خَلُوقى مُسْتَشَار السّنابك
إذا ما غَنِمْنا مَغْنَما كان قسْمةً   ولم نتّبع رأى الشحيح المُتَارك
أقول لهم : كيلوا بِكمَّةٍ بعضكم   ولاتجعلونى فى النّدى كابنِ مالك(١)

وفى كثير من شعره افتخار بهذه الفروسية العنيفة ، بل المتمردة ، وهو لايكاد يترك مناسبة تمر به وتظهر فيها هذه الفروسية دون أن يسجلها فى شعره . ويروى له ابن المبارك (٢) قصيدة جيمية طويلة يفتخر فيها بغارته على سجن المختار وإخراجه امرأته منه ، يبدؤها بنجوى عذبة رقيقة يتحدث فيها إليها ، ويبين حزنه ووجومه منذ أن أودعت السجن ، وفرحته حين أخرجها منه فبدا له « جبينٌ كقَرْن الشمس غير مُشَنّج » « وخد أسيل من فتاةٍ حيية » . ثم يتحدث عن غارته على السجن مع فتيانا الكرام الذين يحبهم ، وكيف ضَارب حُرّاسه لترجع « إلى الأمن والعيشِ الرفيغ المُخَرْفَجِ » ، ويصف ثباته فى القتال ، وخوف امرأته وإشفاقها عليه ، وفرار أعدائه من أمامه ، ثم يختمها بالافتخار بأصحابه ، والثناء عليهم ، والحديث عن كرمه وطاعتهم .

ولا يتخلى ابن الحر عن فروسيته حتى فى أشد أوقات الحرج ، ولاينسى الحديث عنها حتى وهو مُكَبّل بالقيود ، ويروى له ابن المبارك(٣) قصيدتين طويلتين نظمهما فى سجن مصعب ، يوجه إحداهما إلى أصحابه الفتيان ويبلغهم « أن أخاهم أتى دونه بابٌ منيعٌ وحاجبُه » :

بمنزلةٍ ما كان يَرْضى بمثلها   إذا قام غنته كُبُولٌ تجاوبُه
على الساق فوق الكعب أسودصامتٌ   شديدٌ يُدانى خَطْوه ويقاربُه

ثم يفتخر بنفسه وبشجاعته وفروسيته ، وبأصحابه الكرام الذين تضىء

---

(١) البلاذرى : المصدر السابق / ٢٩٢ – ٢٩٣ . وابن مالك الذى يشير إليه هو إبراهيم ابن الأشتر قائد جيوش المختار .
(٢) انظر المخطوطة السابقة / ٢٧١ – ٢٧٢ .
(٣) انظر المخطوطة السابقة / ٢٧٢ – ٢٧٤ .

وجوههم الليل المظلم ، ثم يختمها بالحديث عن معارضته للمختار ومحاربته له ، كأنما يتقرب بهذا الحديث إلى مصعب . ويتحدث فى الأخرى عن نفسه حديثاً ثائراً عنيفاً فيه تهديد لمصعب وتحدٍّ له :

وألفيتنى يا بن الزبير كأنما ... رُميتُ بسهم من سهامكَ ناصل

فإنْ أنفلتْ لا تجْمَع الشمس بيننا ... ولا الليل إلا فى القنَا والقنَابلِ

ثم يفتخر بأصحابه «فتيان الصعاليك» الذين يجيبون دعوته إذا دعاهم ، ويسرعون إلى نصرته على خيل سريعة كأنها الطير ، وقد وضعوا على أجسامهم دروعاً صلبة ، وغطوا رؤوسهم بخُوذِ الحديد ، وحملوا فى أيْمانهم رماحهم الطويلة ، وعلّقُوا فى شمائلهم أتراسهم السود . ثم يختم قصيدته مفتخراً بنفسه وبقبيلته ، هاجياً القيسية أنصار ابن الزبير ، عاتباً على اليمنية لتخليهم عنه عتاباً غاضباً يصل فى نهاية القصيدة إلى درجة الهجاء .

هكذا عاش ابن الحر ثائراً اقتصادياً تختلط الثورة الاقتصادية فى نفسه بثورة سياسية ، وتضم الثورتين نزعةٌ أرستقراطية ، وإحساس بالفروسية والبطولة . وهكذا كان شعره صدى قوياً صادقاً ، وتعبيراً صريحاً حراً عن نفسه وعن حركته وعن أصحابه جميعاً .

* * *

وإلى جانب هذه الجماعات من الشعراء الكوفيين التى سلكت هذه السبل المختلفة للتغلب على مشكلاتها الاقتصادية ، كانت هناك جماعة أخرى سلكت سبيلاً مألوفة عادية كان الشعراء الجاهليون — أو بتعبير أدق — كان بعض الشعراء الجاهليين يسلكونها ، ولكنها أصبحت مطروقة مألوفة فى العصر الأموى ، وهى المدح . والمدح أثر من آثار الحياة الاقتصادية ، أو هو وسيلة من وسائل التغلب على المشكلات الاقتصادية التى يعانيها صاحبه ، ولكنها وسيلة تعبر عن تلاؤم اجتماعى يستشعره الشاعر فى المجتمع الذى يعيش فيه .

وكان ظهور « القصر » فى العصر الأموى وما تبعه من ظهور الملَق

والرياء والتفاف طائفة من الشعراء المرتزقة حول صاحبه التماساً لعطائه ، وابتغاء لنائله ، من العوامل الحاسمة فى انتشار المدح فى هذا العصر . ولكن الشىء الجدير بالملاحظة أن «القصر الأموى» كان بعيداً عن الكوفة سواء من الناحية المادية أو من الناحية المعنوية ، فهو لم يكن بعيداً عن الكوفة فحسب ، وإنما كان بعيداً أيضاً عن أهلها . ومعنى هذا أنه لم يكن منتظراً أن يتجه شعراء الكوفة إلى دمشق ، ولا أن يلتفوا حول صاحبها ، يمدحونه ويرجون نواله ، ولهذا ارتدّت أنظار الشعراء الكوفيين إلى مدينتهم تبحث عن أجوادها وأشرافها ، لعلها تجد عندهم ما يعوضها عن ذلك القصر البعيد الذى لم تكن تصل إليه من أهل الكوفة سوى رؤوس الثائرين . ومن هنا انحصر المدح الكوفىّ فى دائرة محلية ، واتجه إلى الطبقة الأرستقراطية الكوفيّة ، يعزف على قيثارة محدودة الأنغام ، ضعيفة الأصداء . وهذا هو السبب فى أننا لا نجد من بين شعراء الكوفة أمثال الأخطل وجرير ممن التفوا حول القصر الأموى فى دمشق يعزفون لأصحابه على قيثاراتهم الضخمة التى كانت تدوى أنغامها وأصداؤها فى أرجاء المجتمع الإسلامى مدائحَ يسيل لها ذهَب الخلفاء .

ولكن ليس معنى ذلك أن كل شعراء الكوفة كانوا من طراز نفسىٍّ واحد ، ولا من مبدأ سياسى واحد ، وإنما كان فيهم من يميلون إلى بنى أمية ويمالئونهم ، ومن يتجهون إلى القصر الأموى البعيد ليتغلبوا بعطاء أصحابه على مشكلاتهم الاقتصادية . وسواء أكان هذا الاتجاه صادراً عن عقيدة صادقة أم كان ملقاً ورياء ، فإن أصحابه قد وُسِموا بأنهم مناصرون لبنى أمية منصبو الهوى إليهم ، ولهذا كانوا يعدون شذوذاً بين شعراء الكوفة ، وخروجاً على الطابع العام الذى كان يميزها من غيرها من الأمصار الإسلامية .

ولعل أقوى مثل لهذه المجموعة عبد الله بن الزَّبِير الأسدى(١) . وهو – كما يقدمه صاحب الأغانى(٢) – « شاعر كوفى المنشأ والمنزل ، من

(١) انظر ترجمته فى الأغانى ١٣/٣١ – ٤٧ (ساسى) .
(٢) ١٣ / ٣١ .

شعراء الدولة الأموية ، وكان من شيعة بنى أمية ، وذوى الهوى فيهم ، والتعصب والنصرة على عدوهم » . وقد بدأ ابن الزبير حياته الفنية كما يبدأ أمثاله من شعراء الكوفة ، فاتجه فى أول أمره اتجاهاً محلياً إلى تلك الأرستقراطية الكوفية يمدحها وينال عطاءها : إبراهيم بن الأشتر النخعى (١) ، وأسماء ابن خارجة الفزارى(٢) . ولكن الظاهر أنه اختص أسماء بأقوى مدائحه وأكثرها ، حتى أصبح فى نظر المعاصرين له شاعره الخاص(٣) .

ويبدو أن عطاء أسماء وغيره من تلك الأرستقراطية الكوفية لم يرض ابن الزبير(٤) على الرغم من أن أسماء « جعل له ولعياله جراية دائمة من ماله » (٥) ، فامتد بصره إلى زعيم الأرستقراطية العربية فى العراق كله ، مصعب بن الزبير ، فمدحه وأشاد بذكره ونال عطاءه (٦) . حتى إذا ما قتل مصعب ، وعاد أمر العراق إلى بنى مروان ارتقى ابن الزبير فى سلم الأموية درجة ، فاتصل ببشر بن مروان (٧) الذى مهد له الطريق إلى عبد الملك (٨) . وفى دمشق وصل ابن الزبير إلى أقصى درجة فى سلم الأموية فاتصل بالخليفة نفسه ومدحه ونال جوائزه (٩) . ثم عاد بعد ذلك إلى الكوفة فى ولاية الحجاج الذى بعثه إلى الرى حيث مات (١٠) .

وما قلناه عن العصر الأموى ينطبق فى كثير من وجوهه على تلك الفترة التى ندرسها من العصر العباسى ، مع بعض الاختلاف الذى كان نتيجة

---

(١) انظر الأغانى ١٣ / ٤٧ .

(٢) انظر الأغانى ١٣/٣٣ وما بعدها .

(٣) الأغانى ١٣/٣٣ - ٣٦ ، ٤٠ ، ٤٣ .

(٤) انظر الأغانى ١٣ / ٣٣ ، وأيضا / ٤٣ حيث يقول لبشر بن مروان : « إن أسماء بن خارجة كان للمدح أهلا ، وكانت له عندى أياد كثيرة ، وكنت لمعروفه شاكراً ، وأيادى الأمير عندى أجل ، وأملى فيه أعظم » .

(٥) الأغانى ١٣ / ٣٣ .

(٦) الأغانى ١٣ / ٣٦ .

(٧) الأغانى ١٣ / ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٣ .

(٨) الأغانى ١٣ / ٤٣ وما بعدها .

(٩) الأغانى ١٣ / ٤٢ .

(١٠) الأغانى ١٣ / ٤١ .

لتغير الظروف السياسية . فقد كان «القصر العباسى » – على الرغم من قربه المادى من الكوفة – بعيداً عن أهلها . وقد سبق القول (١) بأن الخلفاء العباسيين الأول كانوا ينظرون إلى الكوفة وأهلها نظرة شك وارتياب ، وأنهم لهذا وضعوها تحت رقابتهم . ومن هنا لم يكن السبيل إلى القصر العباسى ميسراً . وكانت الأرستقراطية العربية التى كان الشعراء فى العصر الأموى يلتفون حولها وينالون عطاءها قد ضعف شأنها . ومعنى هذا أن الدائرة المحلية التى كان الشعراء فى العصر الأموى يدورون فيها قد ضاقت فى وجه الشعراء فى العصر العباسى ، ولم يعد أمام الشعراء الكوفيين فى هذا العصر إلا أحد أمرين : إما أن يفرغوا لفنهم الخالص الذى يرتبط بشخصياتهم الحرة غير مشدود إلى عجلة سيد من السادة أوخليفة من الخلفاء ، وإما أن يرحلوا عن الكوفة لعل الظروف تهيء لهم سبيل الاتصال بالقصر العباسى فى بغداد . وكلا الاتجاهين سلكه شعراء الكوفة ، فقد فرغ بعضهم لفنه الخالص يعبر به عن شخصيته الحرة ، فظهرت تلك المجموعة من شعراء الزهد وشعراء اللهو والمجون الذين تميزت بهم الكوفة ، وظهرت أيضاً مجموعة من الشعراء المرتزقة الذين حاولوا الاتصال بالقصر العباسى كأبى دلامة الذى انقطع إلى السفاح والمنصور والمهدى ، فكانوا يقدمونه ويصلونه(٢) . وبطبيعة الحال لم يكن هناك ما يمنع من أن يجمع بعض الشعراء بين الاتجاهين ، فهم يفرغون لفنهم الخالص وشخصياتهم الحرة ما دامت الحياة قد اطمأنت بهم ، ومدّتْ لهم من أسباب الرزق أو أسباب القناعة ، حتى إذا ما دفعتهم الظروف الاقتصادية أو الظروف السياسية إلى بغداد حيث تسيل القصور الذهب شدوا الرحال إليها قاصدين الخليفة أو حاشيته ، وقد شدوا أوتارهم ليعزفوا عليها ألحان المدح والثناء . كما كان يحدث أحياناً أن يسلك بعض الشعراء أحد الاتجاهين ، ثم تدفعه ظروف معينة إلى سلوك الاتجاه الآخر . كذلك كان يفعل أبو العتاهية ، على زهده وقناعته(٣) وكذلك كانت

---

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ١٠٦ وما بعدها .

(٢) انظر الأغانى ١٠ / ٢٣٥ (دار الكتب) .

(٣) انظر أمثلة على مدائح أبى العتاهية فى الأغانى (دار الكتب) ٤/١٣ ، ١٤ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ . وفى الطبرى ٦٩٧/٢/٣ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٥ .

تفعل طائفة من شعراء اللهو والمجون ، على بعدهم عن الحياة الجادة ، وأخذهم بأسباب التحرر والتحلل (١) .

* * *

ونعود مرة أخرى إلى العصر الأموى لنرى مظهراً آخر من مظاهر تأثير الحياة الاقتصادية فى الشعر الكوفى . لقد صوّر هذا الشعر اضطراب الحياة الاقتصادية واختلالها فى بعض فترات هذا العصر ، وعبر عما كان يلمسه الناس من مظاهر هذا الاضطراب والاختلال ، وجعل الشعراء من قصائدهم صحفاً يعرضون فيها على مسامع أولى الأمر ما يشكو الناس منه لعلهم يعملون على إصلاحه . ولعل أهم شاعر كوفى اهتم بهذا الجانب ، وحرص على تسجيله فى شعره ، هو عبد الله بن هـَمـّام السلولى .

فكما شغل ابن همـّام بالحياة السياسية (٢) ، واحتلت آراؤه فيها جانباً من شعره ، شغل أيضاً بالحياة الاقتصادية ، واحتلت آراؤه فيها جانبا آخر منه ، يعبر فيه أحياناً عن إنكاره لبعض أوضاعها المختلة ، ويشكو فيه أحيانا أخرى من تصرفات القائمين عليها ، وكأنما جعل من نفسه «مراقباً مالياً» لميزانية الدولة والقائمين على أمرها .

وابن همام فى نقده للحياة الاقتصادية يتجه أحياناً اتجاهاً محلياً ضيق الأفق ، ويتجه أحياناً أخرى اتجاهاً عاماً واسع الأفق . فهو يشكو مرة من النـُعمان بن بشير والى معاوية على الكوفة حين حـَرَم أهلها عشرة دنانير كان معاوية قد أمره بزيادتها(٣) :

زيادتَنَـــا نعمان لا تَحْــرِمنّنا ... خف الله فينا والكتابَ الذى تتلو
فإنك قد حُمـّلْتَ منا أمانــة ... بما عَجَزَتْ عنه الصلاخمة البُزْلُ
وإن يك باب الشر تُحْسِن فتحَه ... فلا يك باب الخير ليس له قفل(٤)

(١) انظر أمثلة على هذا فى الأغانى ٨٩/١٢ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٤/١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١١٥/١٨ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ (ساسى) .

(٢) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٩١ .

(٣) انظر الأغانى ١٤ / ١١٥ – ١١٦ (ساسى) .

(٤) كذا فى طبعتى ساسى وبولاق ، ومعنى البيت لايستقيم ، والظاهر أن عبارة « فلا يك » فى الشطر الثانى تحريف صوابه « فدونك » حتى تستقيم المقابلة بين الشطرين .

فقد نلتَ سلطاناً عظيماً فلا يكن لغيرك جَمَّات الندى ولك البخل
وأنت امرؤٌ حلو اللسان بليغُــه فما باله عند الزيادة لا يحلــو
وقبلكَ قد كانوا علينــا أئمــة يهمهمُ تقويمُنــا وهمُ عُصْل
إذا أنصتوا (١) للقول قالوا فأحسنوا ولكنَّ حسنَ القول خالفه الفعل
يذمون دنيانا وهم يرضعــونها أفاويقَ حتى ما يدرّ لها ثعْــل
فيا معشر الأنصار إنى أخــوكمُ وإنى لمعروفٍ أتى منكمُ أهــل
ومن أجْل إيــواء النبى ونَصْره يحبكمُ قلبى وغيركمُ الأصـــل

والحديث هنا يتراوح بين الشدة واللين . إنه حديث الرجل الغاضب المغيظ الذى يحاول جاهداً أن يكبت غيظه ويصب ماء بارداً عليه ، ولكن محاولته لا تجعله ضعيفاً خائراً . إنه يحتج على هذا الوالى الذى حرمه وحرم أهل مدينته تلك الزيادة التى يستحقونها ، وهو يوشك أن ينفجر ، وأن يصب جام غضبه عليه ، ولكنه يتذكر أن هذا الوالى صحابى جليل . إنه من أولئك الأنصار الذين آووا النبى ونصروه فاستحقوا حب المسلمين وتقديرهم ، وهو لهذا يذكره بكتاب الله الذى يتلوه ، وبالأمانة التى حملها وعليه أن يرعاها كما أمره الله ورسوله . ولكن لهجته تشتد وتعنف حين يتذكر أنه قد أغلق دونهم باب الخير ، وفتح لهم باب الشر ، وأن الله قد أعطاه سلطاناً عظيماً ، ولكنه قصر فى القيام بحقه ، وأن حلاوة لسانه التى عرف بها تنقلب إلى مرارة كلما تحدثوا إليه فى هذه الزيادة . وهو يعجب من هذه المفارقات التى يلاحظها على تصرفاته ، ولا يجد ما يحذره به إلا أن يذكره بمن سبقه من الولاة الذين تولوا أمرهم فكانوا مثلاً سيئة لنفاق الشخصية وتلونها ، لعله يتدارك أمر نفسه فلا يكون صورة منهم . إنهم أرادوا تقويمهم ، مع أنهم هم أنفسهم كانوا معوجين ، وكانوا يحسنون القول ، ولكنهم يسيئون الفعل ، وكانوا يدعون القناعة ، مع أنهم أبعد الناس عنها . لقد امتصوا خيرات دنياهم حتى آخر قطرة منها ،

(١) كذا فى الطبعتين ، والظاهر أنها تحريف أيضا ، ولعل الصواب « نصبوا » بمعنى وقفوا وقاموا تهيؤا للقول .

ولم يتركوا لهم شيئا سوى الحدب والجفاف . ثم يعود إلى نفسه فى النهاية هدوؤها ، فيتحدث إلى الأنصار حديثاً ليناً رفيقاً يختم به أبياته . وكانت نتيجة هذا الحديث الذى لم يرتفع إلى مستوى الشدة ، ولم يهبط إلى مستوى الضعف ، تشبهه تماماً ، فلم يشتد النعمان على ابن همام فيعاقبه ، ولم يضعف أمامه فيقر لهم الزيادة ، وإنما قال : «لا عليه ألا يقترب ، والله لا أجيزها ولا أنفذها أبدا » (١)

ومرة أخرى يشكو إلى عبد الله بن الزبير أخاه مُصْعباً حين تزوج سُكيْنة فمَهرَها ألف ألف درهم (٢) :

أبلغْ أميرَ المؤمنين رسـالةً   من ناصحٍ لك لا يريد خداعَا
بُضْعُ الفتاة بألفِ ألفٍ كامل   وتبيت سادات الجنود جياعا
لو لأبى حفصٍ أقول مقالتى   وأبثُّ ما أبْثَثْتُكم لارتاعا

والأبيات نصيحة عنيفة ، بل هى شكوى صارخة من هذا العبث بأموال الدولة . وأى عبث أشد من أن يدفع الوالى ألف ألف مهراً لزوجته ويترك جنوده جياعاً لا يدفع لهم أجورهم ؟ إنه عبث يهدد سلامة الدولة تهديداً خطيراً ، لأنه سيثير عليها جيشها الذى يحميها . ثم هو عبث ينكره الدين الذى لا يعرف هذا التغالى المسرف فى المهور ، ويرتاع له فقهاء المسلمين لو يبلغهم أمره .

ولعل أطرف قصيدة وصلت إلينا من شعره فى هذا الجانب الاقتصادى تلك اللامية الطويلة التى بَعَثَ بها إلى عبد الله بن الزبير يشكو فيها عماله وأصحاب الخراج والصدقات فى المنطقة الشرقية من دولته (٣) . وهى — فى حقيقة أمرها — « صحيفة سوداء » يسجل فيها أسماء أولئك الولاة والعمال الذين خانوا الأمانة التى حُمّلوها ، ويذكرهم لولى الأمر الشرعى

(١) الأغانى ١١٦/١٤ (ساسى) .
(٢) الأغانى ١٦٣/١٤ (ساسى) .
(٣) انظرها فى البلاذرى : أنساب الأ ' ب ١٩١/٥ وما بعدها — والأسماء الواردة فيها أسماء طائفة من الولاة وعمال الخراج والقائمين على جباية الصدقات .

واحداً واحداً ، مبيناً له وجوه شكواه منهم ، وما ينكره عليهم من عبث بأموال الدولة ، وإنفاق لها على مصالحهم الشخصية دون نظر إلى مصلحة الدولة التى عهدت إليهم بأمرها . فهم يستولون على « تموين الشعب » ثم يبيعونه للتجار ويحرمون الشعب منه ، وهم يستولون على مال الخراج ليقتسموه فيما بينهم كأنه غنيمة لهم ، وهم لا ينفقون هذا المال المغتصب فى وجوه الخير والبر ، وإنما ينفقونه على ملذاتهم ولهوهم . إنهم ينفقونه على القيان والمغنيات المتبذلات . وإذا كان بعضهم يظهر الورع والتقوى ويقوم الليل متهجداً قارئاً فإن ذلك لم يمنعه من اغتصاب أموال الناس والاستمتاع بها دون خشية من الله أوخوف من الخليفة . وقد ظهرت آثار ذلك كله عليهم ، وبدت مظاهر النعمة الطارئة والثراء الفاحش . لقد جاءوا إلى ولاياتهم وأعمالهم فقراء ، ولكنهم أصبحوا اليوم مترفين يأكلون من الطعام أطيبه ، أربابَ خيلٍ وإبل بعد أن كانوا رجالا لا ركابَ لهم . إنهم جميعاً خائنون يغتصبون حقوق الناس ، ويأكلون أموال اليتامى والأرامل ظلماً وعدواناً ، ويجعلون بيوت المال مآكل لهم ، حتى ساءت الحالة الاقتصادية ، وأصبحت تتطلب علاجاً حازماً سريعاً ، وتدخلاً من الخليفة نفسه لينقذ شعبه من براثن هؤلاء الجشعين الخائنين العابثين بأموال الدولة وحقوق الشعب . ولا علاج لهذه الحالة السيئة سوى محاسبتهم حساباً عسيراً ، وضربهم بالسياط ، ووضع القيود فى أيديهم ، حتى يعترفوا بما ارتكبوه من جُرْم فى حق الشعب ، ويظهروا ما اغتصبوه من أمواله ، ثم عزلهم بعد ذلك .

فإذا ما مضينا إلى العصر العباسى فإننا نلاحظ أن موقف الشعراء من هذا الجانب من جوانب الحياة الاقتصادية لم يتغير عن موقف أسلافهم فى العصر الأموى ، فالشكوى من اختلال الحياة الاقتصادية واضطرابها ظلت تدوى أصداؤها فى الشعر العباسى كما كانت فى الشعر الأموى .

ومن الحق أن المال كثر فى العراق فى العصر العباسى ، بعد أن أصبح مركز الخلافة ، ومستقر الدولة ، وموطن القصر ، تنصب فيه أموال الدولة

الإسلامية الواسعة الغنية ، وتتركز فيه ثروتها الضخمة العريضة . ولكن من الحق أيضاً أن كثرة المال وضخامة الثروة فى العراق لم تقرِّب بين الطبقات الاقتصادية المتفاوتة فى المجتمع العباسى ، ولم تقض على الفوارق البعيدة بينها . فقد كانت أموال الدولة موزعة توزيعاً جائراً ، فأكثرها ينصبّ فى قصور الخلفاء والأمراء والحاشية وعمال الدولة ليسيل منها إلى المقربين إليهم ، أما عامة الشعب فقد كانت فى حالة شديدة من البؤس والفقر ، زاد منها ما كان من ارتفاع الأسعار بسبب زيادة النقد المتداول فى الأسواق .

ويحتفظ ديوان أبى العتاهية بقصيدة طريفة تصور هذه الحالة تصويراً دقيقاً (١) . وكما فعل ابن همام فى العصر الأموى حين وجه قصيدته اللامية التى تحدثنا عنها إلى عبد الله بن الزبير فى صورة شكوى من اضطراب الحالة الاقتصادية واختلالها ، كذلك فعل أبو العتاهية . فقد نظم قصيدته فى صورة شكوى وجهها إلى الخليفة ، يبين له فيها وجوه الاختلال الاقتصادى التى يلمسها بحكم أنه أحد أفراد الشعب الذى يعانى من هذا الاختلال الأمرَّيْن . إنه يتحدث إلى الخليفة بلسان الشعب البائس الجائع المسكين الذى يعانى من سوء الحالة الاقتصادية ألواناً من شظف العيش وقسوة الحياة ، فالأسعار مرتفعة ترهق كواهل الشعب وتكلفه من أمره شططاً ، وفرص الكسب ضيقة قليلة فى وجهه ، والأزمة مستحكمة آخذة بخناقه ، والفقر ضارب بأطنابه ، والناس يغدون ويروحون وهم يحملون هموم الدهر وغمومه ، بل إن هذه الهموم والغموم هى التى تروح وتغدو بين الناس ، واليتامى والأرامل أقفرت بيوتهم وخلت من حاجات الحياة الضرورية ، وربات البيوت ذوات العيال يمسين ويصبحن جائعات طاويات البطون هن وأولادهن الصغار الذين لا يجدون ما يسد رمقهم ، والبطون جائعة ، والأجساد عارية ، والكل يشكو شكوى مرة ، ولا أمل لهم إلا فى الخليفة

---

(١) انظرها فى ديوانه / ٣٠٤ – ٣٠٧ . والقسم الأول منها فى الزهد ، والقسم الأخير (٣٠٦ – ٣٠٧) هو الذى يعنينا هنا .

الذى يرتجونه لإصلاح الحال ، وإنقاذ الموقف السيء الذى وصلت إليه الأمور .

وإذا كان أبو العتاهية قد اتفق مع ابن همّام فى الطريق العام الذى سلكه ، فإنه يختلف عنه فى المشاهد التى وقف عندها فى هذا الطريق . لقد وقف ابن همام عند أسباب الحالة ، أما أبو العتاهية فقد وقف عند نتائجها ، فابن همام يعرض على الخليفة الأسباب التى أدت إلى هذه الحالة السيئة ، أما أبو العتاهية فيعرض على الخليفة الحالة كما انتهت إليه . وابن همام رجل ثائر غاضب عنيف ، لا يرضيه إلا أن يوقع الخليفة عقابه على ولاته وعماله الذين كانوا سبباً فى هذه الحالة السيئة ، أما أبو العتاهية فإنسان رقيق الحس ، مرهف العاطفة ، لا يثور على أحد ، ولا يعنف على أحد ، وإنما يأسى لذلك الشعب الجائع الفقير المحروم ، ويتمنى أن يمد الخليفة إليه يد المساعدة والرحمة لينقذه من براثن الجوع والفقر والحرمان . ومن هنا لم يتردد ابن همام فى أن يذكر للخليفة أسماء ولاته وعماله لينالوا على يديه جزاء ما اقترفوه فى حق الشعب ، أما أبو العتاهية فلم يعرض لأحد بسوء ، ولم يسَمّ أحداً ، وإنما اكتفى بعرض الحال كما هى ، لا ليعاقب الخليفة أحداً عليها ، وإنما لينقذ شعبه منها . وكلا الاتجاهين يتلاءم مع شخصية الشاعرين ، فابن همام — كما رأيناه من قبل — شاعر ثائر بطبعه ، مشارك فى الفتن والثورات ، أما أبو العتاهية فهو — كما سنراه بعد قليل شاعر إنسانى هادئ الطبع ، ذو شخصية انطوائية .

(٣)

الشعر وحياة الزهد :

رأينا من قبل أن موجة الزهد فى الكوفة بلغت درجة المد العالى فى العصر الأموى ، وأن هذه الموجة ظلت فى تدفعها على الشاطئ العباسى فترة غير قصيرة ، وإن تكن قد بدأت ترتفع من حولها موجة أخرى من اللهو والمجون والزندقة(١) .

وحين نمضى إلى ديوان الشعر الكوفى لنرى إلى أى حد صوّر هذه الموجة الزاهدة ، وإلى أى حد عبر شعراؤه عنها ، نلاحظ أننا أمام موقف فنى غريب : لقد صمت الشعر الكوفى طوال عصر بنى أمية عن تصوير هذه الموجة ، ولم يظهر شاعر زاهد غمر حياته فيها ، وأخلص فنه لها حتى إذا ما تقدم العصر العباسى ، وبدأت موجة اللهو والمجون والزندقة ترتفع ، خرج الشعر الكوفى عن صمته ، وظهر من أصحابه من اتخذ الزهد مذهباً له فى الحياة ، ومن تصويره والتعبير عنه مذهباً له فى فنه . والغرابة فى هذا الموقف ترجع إلى أنه فى الوقت الذى ارتفعت فيه هذه الموجة صمت الشعر الكوفى عن تصويرها ، فلما بدأت تصطرع مع موجة اللهو والمجون والزندقة أخذ صوت الشعر يرتفع . وهذه الغرابة تدفعنا إلى التساؤل عن السر فى هذا الموقف الفنى .

ما الأسباب التى جعلت الشعر يصمت عندما كانت هذه الموجة عالية ، وجعلت صوته يرتفع عندما أخذت موجة اللهو فى الارتفاع ؟

من الممكن أن نلاحظ — أولا — أن كثيراً من زهاد العصر الأموى كانوا — كما يظهر من أخبارهم — ينفرون من الشعر . وكانت الفكرة

---

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٨٧ ، ٢٠٤ .

السائدة بينهم هى كراهيته والبعد عنه ، وكأنهم كانوا من رأى ذلك الفريق الذى يرى أن الإسلام حض على كراهية الشعر بما ورد فى القرآن والحديث من ذم للشعراء ، ومن تصوير لزعامة امرىء القيس لهم فى النار ، ومن موازنة بين امتلاء الجوف بالقيح وامتلائه بالشعر . يؤيد هذا ما يرويه ابن سعد عن مسروق الأجدع الزاهد الكوفى الكبير من أنه سئل عن بيت شعر ، فقال : « إنى أكره أن أجد فى صحيفتى شعراً(١) » وما يرويه عن الربيع بن خثيم زاهد الكوفة الأكبر من أنه قيل له : «لو كنت تقول البيت من الشعر » فقال : « إنه ليس شىء يتكلم به أحد إلا وجده فى إمامه ، وإنى أكره أن أجد فى إمامى شعراً(٢) » . فزهاد الكوفة فى العصر الأموى — أوعلى الأقل كثير منهم — كانوا حريصين على أن تخلو صحفهم يوم القيامة من الشعر الذى كان العرب ينظرون إليه على أنه من وحى الشياطين ، وكأنهم كانوا يرون فيه مشغلة لهم عن التفرغ للعبادة ، وإضاعة للوقت الذى كانوا يملئونه بذكر الله وقراءة القرآن ، أو تلك الأنغام الروحانية التى سجلها لهم زاهدهم الأكبر الربيع بن خثيم فى «دستوره» ذى المواد التسع الذى أشرنا إليه من قبل(٣) . وإذا كان هذا الزاهد الأكبر الذى كان مَثَلَهم الكامل ظل — كما رأينا — عشرين سنة لايتكلم إلابكلمة تصعد ، فإن أقل ما ينتظر من غيره من الزهاد ألا يقولوا شعراً . وأغلب الظن أن هذا النفور من الشعر الذى كان يملأ نفوس كثير من زهاد الكوفة فى هذا العصر ، وهذا الفهم المتزمت لنصوص القرآن والحديث فى موقفها من الشعر ، لم يكن إلا أثراً من آثار تلك المبالغات التعبدية التى رأيناها عند طائفة منهم(٤) . ومن هنا كان طبيعياً أن يحرص هؤلاء الزهاد على أن تخلو صحفهم فى الدنيا من الشعر كما يحرصون على أن تخلو صحفهم فى الآخرة منه . وإنما اتجه هؤلاء الزهاد إلى لون آخر من ألوان الفن الأدبى يصورون فيه آراءهم فى الحياة،ويعبرون به عما يدور فى نفوسهم من معان وأفكار ،

(١) الطبقات الكبير ٦/٥٣ .

(٢) المصدر السابق / ١٣٠ .

(٣) إنظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٩٠ .

(٤) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٩٧ .

وهوالخطابة ، فالخطابة أو ـ بتعبير أدق ـ الخطابة الوعظية أو القصص الديني هي الفن الأساسي الذي ظهر عندهم في حياتهم الأدبية .

ومن ناحية أخرى كان الشعراء الكوفيون طوال عصر بني أمية مشغولين بالحياة السياسية من ناحية ، والحياة القبلية من ناحية أخرى . وتوشك السياسة والعصبيات أن يكونا الموضوعين الأساسيين اللذين استأثرا بكل العبقريات الفنية التي ظهرت في هذا العصر . والسياسة والعصبيات موضوعان يسيطر عليهما جو من الصخب والدنيوية لا يتفق مع حياة الزهد التي يسودها جو من الهدوء والروحانية . ولهذا لم يكن أمام هؤلاء الشعراء فرصة للرجوع إلى أنفسهم ، أو التفكير في مشكلة الحياة والموت ، وهي المشكلة الأساسية في أدب الزهد ، لأن وقتهم كله مشغول بالتفكير في الدنيا ومصيرهم فيها ، لا مصيرهم بعدها . وليس معنى هذا أن الزهاد لم يشتركوا في الحياة السياسية ، وإنما معناه أن السياسيين هم الذين لم يشتركوا في الحياة الزاهدة . واشتراك الزهاد في الحياة السياسية ليس معناه أنهم تخلوا عن حياتهم الروحانية ، وإنما معناه أنهم يدافعون عنها بدفاعهم عن الدين والحق والخير . ومن المؤكد أن هذه العبقريات الفنية التي شغلتها السياسة والعصبيات لو أتيحت لبعضها فرصة الرجوع إلى النفس والتفكير فيما بعد الحياة وفيما بعد الموت لكانت بين أيدينا الآن مجموعة فنية من الشعر الزهدي . فلما تقدم العصر العباسي ، وأخذ صخب الحياة السياسية والحياة القبلية في الهدوء ، وقل اندفاع الشعراء نحو هاتين الحياتين بدأت العبقريات الفنية تتجه اتجاهات أخرى ، ومن بين هذه الاتجاهات كان الزهد .

وساعد على ذلك ارتفاع موجة اللهو والمجون والزندقة في بداية هذا العصر ، وما ترتب عليه من اندفاع طائفة كبيرة من شعرائه ليغمروا أنفسهم في تيارها الدافئ الذي كان كلما اشتد تدفقه ارتفعت درجة دفئه ، فازداد اندفاع الناس نحوه وانغمارهم فيه . وكان طبيعياً أن يكون لهذا الاندفاع رد فعل ، فظهر جماعة من الشعراء يقفون في وجه هذا التيار ، ويقيمون في طريقه السدود ليقللوا من شدة اندفاعه ، ويصبون فيه ماء بارداً ليخففوا من درجة حرارته التي كانت تجتذب الناس إليه ، فاتجهوا

إلى شعر الزهد وأكثروا من ذكر الموت فيه ، لعل تذكير الناس بانطفاء جذوة الحياة من أجسادهم حين تمتد إليها يد الموت الباردة يحدث تأثيره فى نفوسهم التى طال انغمارها فى هذا التيار الدافىء المتدفق . ومعنى هذا أن ارتفاع الموجة اللاهية فى بداية العصر العباسى وما ترتب عليه من اندفاع الشعراء نحوها كان من العوامل التى ساعدت على ظهور شعر الزهد فى هذه الفترة . وقد نجد تأييداً لهذا فى شخصية أبى العتاهية شاعر الزهد الأكبر فى هذه الفترة ، الذى كان فى أول أمره لاهياً . فزهد أبى العتاهية — فى حقيقة أمره — رد فعل لحياته اللاهية ، وأبو العتاهية — من هذه الناحية — يعد صورة مصغرة من عصره .

وإذن فقد مرت حياة الزهد بالكوفة فى عصر بنى أمية دون أن تنجب شاعراً يتخذ منها موضوعاً لفنه يتخصص فيه ويفرغ له . ولكن هل معنى ذلك أن هذه الحياة مرت بالمجتمع الفنى فى هذه المدينة دون أن تخلف أثراً فيه ؟

يبدو أن الإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال تعد إنكاراً للواقع ، وجنوحاً عن الصواب ، بل كفراناً بطبيعة الأشياء ، ونسياناً لقانون التأثر والتأثير . فليس من اليسير أن نتصور أن هؤلاء الزهاد الذين ارتفعت موجة الزهد عندهم إلى درجة المد العالى قد مروا فى مجتمعهم دون أن يتركوا أثراً فيه ، وإنما طبيعة الأشياء وقانون التأثر والتأثير يفرضان علينا أن نتلمس آثاراً لهذه الموجة الزاهدة فى الشاطىء الفنى ، حتى لو كانت رشاشاً يصيبه ، أو تفتيتاً لصخوره ، أوتندية لرماله .

وأول ما نقف عنده ذلك الأثر العام الذى تركته حياة الزهد فى شعراء الكوفة . فقد كان هؤلاء الشعراء يعيشون فى مجتمع تشيع فيه نفحات الزهد ، وتتردد فى جنباته أنغامه الروحانية . وليس من شك فى أن هذه النفحات والأنغام كانت تصل إلى قلوبهم وأسماعهم — على الرغم من انغمارهم فى الحياة السياسية والحياة القبلية — لتحدث تأثيرها فى نفوسهم سواء أكانت على استعداد لتقبل هذا التأثير أم كانت عصية عليه ، تماماً كما تفعل الموجة القوية حين تؤثر فى الرمل كما تؤثر فى الصخر . ولا يمكن

بأى حال من الأحوال أن نتصور أن هؤلاء الشعراء – مهما تكن نفوسهم عصية على هذا التأثير – كانوا يعيشون بمعزل عن هذه الحياة الزاهدة ، أو أن ماديتهم كانت « مادة عازلة » تحول دون وصول هذا التيار الروحانى إلى نفوسهم ، إلا إذا افترضنا أنهم كانوا يعيشون فى عزلة نفسية تامة عن مجتمعهم وبيئتهم . لقد كان هؤلاء الشعراء يعيشون فى جو فيه روحانية ومثالية ، وفيه نفور من الدنيا ورفض لزخرفها ، وإحساس عميق بما بعدها ، وكان هذا كله يؤثر فى نفوسهم . ومن الطبيعى أن يكون لهذا التأثير النفسى تأثير فى الشعر ، مادام الشعر – كما هو مقرر – تعبيراً عن النفس .

فنى أرجاء الكوفة التى تكاثفت فيها ظلمات السياسة والعصبيات أخذت هذه المصابيح الروحانية التى أوقدها زهادها تلتمع ، وفى أضواء هذه المصابيح مضى شعراؤها ينظمون شعرهم ، فتظهر فيه من حين إلى حين ومضات نورانية ، كأنها سنا البرق حين يلمع من بين ظلمات السحاب . ولنستمع إلى أعشى همدان – بين صخب السياسة ، وضجيج العصبيات ، وكبرياء الأرستقراطية ، التى كان يخوض ظلماتها – يتحدث عن الموت والحياة ، ويصور ما بعدها تصويراً مؤثراً أبكى الخليفة عمر بن عبد العزيز حتى أخضلَ لحيتَه(1) :

وبينما المرء أمسى ناعماً جَـــذِلا	فى أهله مُعْجباً بالعيش ذا أنَقِ
غِرّاً ، أتيح له من حَيْنه عـــرَضٌ	فما تلبّث حتّى مات كالصَّعِق
ثمت أضحى ضحىً من غِبِّ ثالثة	مقنّعا غير ذى روح ولا رمَق
يُبْكى عليه ، وأدنـــوه لمظلمةٍ	تُعْلى جوانبها بالترب والفلَـــق
فما تزوّد مما كان يجمعـــــه	إلا حَنُوطا وما واراه من خِرَق
وغير نفحـــة أعوادٍ تُشَبُّ له	وقلَّ ذلك من زادٍ لمنطلـــق

إنه لحن من ألحان الزهد يعزفه الشاعر فى أضواء هذه المصابيح الروحانية ، وومضة نورانية ائتلقت فى حياته فكشفت عنها – ولو إلى حين – ماديتها الكثيفة المظلمة . إنه يتحدث عن الموت ، ولكنه ليس الموت الذى يظهر

---

(1) الأغانى ٦/٥٧ (دار الكتب) .

لبعض الناس شبحاً مخيفاً ترتعد له الفرائص وتقشعر الجلود ، أو الذى يظهر« هادماً للّذاتِ ومفرقاً للجماعات » ، وإنما هو الموت الذى يفاجىء الغافل الساهى وهو مطمئن إلى حياته ، مستمتع بها ، فينتزعه من بين أحضانها قبل أن يتزود لرحلته الطويلة البعيدة . إن الشاعر لا يتحدث عن الموت حديثاً فلسفياً ولا حديثاً عاطفياً ، ولكنه يتحدث عنه حديثاً دينياً . إنه لا يخاطب العقل ولا يخاطب العاطفة ، ولكنه يخاطب الروح . إنه يريد أن يرتفع بالإنسان من سفوح الجسد إلى قمم الروح عن طريق إثارة تلك الفكرة الدينية عن رحلة الموت والتزود لها بالعمل الصالح ، تلك الفكرة التى صورها القرآن والحديث تصويراً رائعاً . إنه يريد أن يتزود الإنسان من دنياه لآخرته قبل أن يأتى ذلك اليوم الذى يفارق فيه الدنيا إلى حفرة مظلمة دون أن يأخذ معه مما جمعه شيئاً اللهم إلا ذلك الحنوط الذى يغسل به ، وتلك الخرق التى يكفن فيها ، ولن يملك له أحد يومئذ شيئاً ، حتى أهله وأصحابه ، سيشتد بكاؤهم عليه ، ولكنهم — مع ذلك — سيوسدونه تلك الحفرة المظلمة ، ويوصدون بابها عليه ، ثم يأخذون فى رفع جدرانها بالتراب والحجارة ، كأنهم يريدون أن يقطعوا كل ما بينهم وبينه

إن هذه الصورة التى يرسمها أعشى همدان لمصير الإنسان فى الحياة ليست صدى للحياة الدينية بمعناها العام الشامل بقدر ما هى صدى لحياة الزهد بمعناها الخاص المحدود . إنها صورة رسمت فى أضواء تلك المصابيح الروحانية التى أوقدها زهاد الكوفة فى جنباتها .

وأمثال هذه الصور الروحانية تأتلق من حين إلى حين فى مجموعة الشعر الكوفى فى عصر بنى أمية ، وهى كلها تدور حول تلك الفكرة الأساسية فى أدب الزهد ، فكرة الحياة والموت ، أو — بعبارة أخرى — فكرة المصير . وقد يكون من الطريف أن نلاحظ أنها تظهر فى الرجز كما ظهرت فى القصيد . وهذا أبو النجم العِجْلى(١) يعبر عنها تعبيراً بدوياً فيه سذاجة البادية ، ولكن فيه أيضاً روحانية رقيقة :

---

(١) هو شاعر كوفى كان ينزل بسواد الكوفة (انظر ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٣٨١) .

فلو ترى التُّيوس مُضْجَعَاتِ عرفتَ أنْ لسْنَ بسالمات

أقول إذ جُن مُذبّحــاتِ ألم تكن منْ قَبْلُ راتعــاتِ

ما أقربَ الموتَ من الحيــاة[1]

إن هذا الراجز البدوى – على الرغم مما كان يملأ نفسه من خشونة البادية وقساوتها – لم ينج هو أيضاً من تأثير هذه الموجة الزاهدة . إنه يتحدث عن فكرة المصير ، ولكنه لا يتحدث عنها حديث رجل حضرى كأعشى همدان ، وإنما يتحدث عنها كما يتحدث أبناء البادية . إنه يضرب مثلاً لمصير الإنسان فى الحياة بتلك التيوس القوية التى يراها فى صحرائه ترتع وتعدو وتَثب ولكن المصير الذى لا مفر منه ينتظرها . إن شفار الجزار تُشْحذ لها ، ثم تُنْتَزع انتزاعاً من مرعاها لتُنْتَزَع من أجسادها الحياة دون أن تُمْهل أو يُتَأنى بها ، وإنْ هى إلا لحظات قصيرة حتى تصبح أجساداً لا حياة فيها كأن لم تكن منذ قليل تملأ أنفاسُ الحياة جنُوبها . وإذن فما الموت ؟ وما الحياة ؟ إنهما مرحلتان متقاربتان لا تفصل بينهما إلا خطوة قصيرة ، بل ممعنة فى القصر ، لا تزيد فى أمدها عن تلك اللحظات التى يجرى فيها الجزار شفرته على عنق ذبيحته فإذا هى تنتقل من عالم الحياة إلى عالم الموت .

على هذا النحو كانت موجة الزهد تؤثر فى الشاطئ الفنى للكوفة طوال عصر بنى أمية ، فتفتت صخوره وتندّى رماله بما كانت تؤثر فى نفوس شعرائه الذين قست قلوبهم لكثرة ما انغمروا فى السياسة والعصبيات ، وتصيبهم من حين إلى حين برشاشها حين تبعث فى نفوسهم تلك الومضات الروحانية التى كانت تأتلق فى قصائدهم وأرجازهم .

ولكننا لا نكاد نصل إلى أواخر العصر الأموى حتى نلاحظ أننا أصبحنا فى بداية الطريق . لقد أخذت موجة اللهو فى الارتفاع ، ومع ارتفاع هذه الموجة بدأ شعر الزهد فى الظهور . وقد فسرنا هذا منذ قليل بأنه رد فعل طبيعى لهذا الارتفاع .

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ٣/٢٠٢ (كتاب الزهد) .

فى أواخر هذا العصر ظهر عبد الله بن معاوية الذى نراه ممثلاً لهذه الظاهرة – ظاهرة رد الفعل – تمثيلاً لا بأس به . وقد رأينا من قبل[1] أنه كان فى أول أمره «سيىء السيرة ، ردىء المذهب ،قتّالاً ، مُسْتظْهراً ببطانة السوء ومنْ يُرمى بالزندقة » . ويكفى أن نلاحظ أن «خاصته» التى كان يأنس إليها كانت مؤلفة من ثلاثة من أصحاب الزندقة والخلاعة : مطيع بن إياس المشهور ، وعُمَارة بن حمزة الزنديق ، وشخص آخر اسمه البَقْلى كان ينكر البعث والقيامة ، وأن صاحب شرطته كان دهرياً لا يؤمن بالله[2] ، لكى ندرك فى أى جو فاسد كان يعيش ابن معاوية الشطر الأول من حياته . ولكنه لم يكد يتحرك لدعوته حتى عَدل عما كان فيه ، واتجه إلى طريق الزهد ، فلبس الصوف ، وأظهر سيماء الخير[3] . ومعنى هذا أن ابن معاوية سلك نفس الطريق الذى سلكه أبو العتاهية من بعده ، ومر بالمرحلتين اللتين مر بهما ، مع اختلاف فى الدوافع من ناحية ، وفى الدرجة من ناحية أخرى . فالدوافع التى دفعت ابن معاوية إلى سلوك هذا الطريق دوافع سياسية ، وهى غير الدوافع التى دفعت أبا العتاهية والتى سنعرض لها بعد قليل ، ودرجة الزهد عند ابن معاوية ليست حارة ولا عميقة كما هى عند أبى العتاهية . وأغلب الظن أن زهد ابن معاوية لم يكن صادراً عن إيمان صادق ، أو رغبة عن الدنيا ، أو ارتفاع بنفسه عن ماديتها إلى روحانية مثالية ، وإنما هو – كمايبدو لنا – أسلوب اصطنعه فى حياته ، ودور تمثيلى مضى يلعبه على مسرح الحياة السياسية ليضمن لحركته النجاح .

وقد قلنا من قبل[4] إن مجموعة شعره تدور حول محورين : اللهو من ناحية ، والحكمة من ناحية أخرى . ونحن نرجح أن شعر اللهو أثر من آثار الفترة الأولى من حياته ، وأن شعر الحكمة أثر من آثار الفترة

---

(1) انظر فصل «الشعر والحياة السياسية» ص ٤٢٦ .

(2) انظر الأغانى ١١/٧١ (ساسى) ، ومقاتل الطالبيين / ١٦٢ .

(3) انظر المصدرين السابقين : الأغانى / ٧٠ ، والمقاتل / ١٦٥ .

(4) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٤٢٥ .

الثانية . وهذا الترجيح يقوم على أساس إيماننا بتلك الصلة المقررة بين الفن والحياة أو بين الفن والنفس . والشيء الذى يلفت النظر هو أن شعر الزهد – بمفهومه الدقيق – لا أثر له فى مجموعة ابن معاوية الفنية ، فالتشاؤم من الدنيا ، والميل عنها ، والحرص على الآخرة ، وذكر الموت ، كلها معان لا أثر لها فى شعره ، على الأقل الذى وصل إلينا . بل إن الفكرة الأساسية التى قلنا إن أدب الزهد يدور حولها ، وهى فكرة المصير ، لا أثر لها فيه أيضاً . ونحن إذا وضعنا جانباً فكرة أن شعره لم يصل إلينا كاملاً ، لأنها كما تنطبق عليه تنطبق على غيره ، فإننا نتساءل عن السر فى اختفاء شعر الزهد – بمفهومه الدقيق – من مجموعته الفنية .

أغلب الظن أن هذا يرجع إلى ما رجحناه من أن زهد ابن معاوية لم يكن إلا شيئاً تمثيلياً مصطنعاً يقصد به إلى أهداف سياسية أكثر مما يقصد به إلى غايات روحانية . فمثل ابن معاوية فى مطامعه السياسية لا يمكن أن يكون كارهاً للدنيا أو نافراً منها أو منطوياً على نفسه فيها .

ومع ذلك فمن الممكن أن نَعُد شعر الحكمة عنده أثراً من آثار الزهد ، أو – إذا تساهلنا فى التعبير – لوناً من ألوان الشعر الزهدىّ ، بشرط أن نتسع قليلاً بمفهوم هذا الشعر لندخل فيه هذا اللون من شعر الحكمة . ولكن يجب ألا يفهم من هذا أننا نجعل كل شعر الحكمة أثراً من آثار الزهد أو لوناً من ألوانه ، لأن محاولة كهذه لن تكون إلا تعسفاً وشططاً ومجانبة للصواب . فشعر الحكمة قديم فى الشعر العربى ، بل لعله قديم قِدَمَ هذا الشعر ، وهو فى وضعه الفنى الصحيح صدى لتجارب الشاعر فى الحياة ، وخلاصة مركزة لهذه التجارب يصوغها صياغة خاصة ليلون شعره بلونها العقلى الذى يعد شيئاً طريفاً فى البناء الفنى . وإنما شعر الحكمة الذى نراه أثرا من آثار الزهد هو ذلك الشعر الذى يصور فيه الشاعر تجاربه ، لا فى حياته عامةً ولكن فى دائرة محدودة منها ، هى دائرة النفس الإنسانية وما يعتمل فيها من صراع بين الخير والشر ، أو – إذا استعرنا التعبير القرآنى – دائرة النفس الأمارة بالسوء ، بشرط أن يكون هدف الشاعر من تصوير هذا الصراع الانتصار للخير والتغلب على عناصر الشر فى نفسه على أساس دينى ، وبشرط

ألا يتعرض الشاعر لهذه التجارب عرَضاً فى ثنايا أبياته ليلونها بلونها العقلى الطريف ، وإنما يتناولها على أنها موضوع مستقل يقف عنده ويطيل فيه التأمل ، كما يقف ويتأمل فى أى موضوع من موضوعات شعره .

على هذا الأساس نستطيع أن نتقدم إلى شعر الحكمة عند ابن معاوية لنقف عند تلك المجموعة منه التى تدور فى هذه الدائرة المحدودة ، دائرة النفس وما يدور فيها من صراع بين الخير والشر ، فنلاحظ أنها دائماً انتصار للخير ، وتغلب على الشر على أساس دينى ، كما نلاحظ أنها تمثل موضوعاً مستقلاً فى شعره ، لا ينثره فى ثنايا أبياته ، وإنما يقف عنده ويطيل فيه التأمل . إنه يحاول دائماً أن يعرض علينا صورة من هذا الصراع النفسى الذى مر به فى حياته ، ثم يظهر نفسه فى مظهر الذى استطاع أن يتغلب على الشر وينتصر للخير ، عن طريق تفكيره الدينى لا تفكيره الفلسفى .

وقد رأينا فى الفصل السابق تلك الأبيات التى قالها وهو خارج من الكوفة بعد إخفاق ثورته ، وقلنا إنها صدى لحياته السياسية . ونستطيع هنا — من وجهة النظر الزهدية — أن نرى فيها أثراً من آثار حياة الزهد التى كان يصطنعها . إنه يصور فيها صراعاً نفسياً بين الشر والخير : الشر ممثلاً فى جهل الشباب ، وتتبع عيوب الناس ، ومخالفة الفعل للقول ، والطمع المادى ، والخير ممثلاً فى الحكمة الرزينة ، والنظر فى عيوب النفس ، وموافقة الفعل للقول ، وتخلص الإنسان من أطماعه . وهو يدعو فيها إلى الانتصار لهذه الجوانب الخيرة والتغلب على جوانب الشر عن طريق الدين ، فيكفى أن يكون الإنسان مؤمناً عميق الإيمان ، وأن يفرض على نفسه ما يفرضه الدين عليه من بعْدٍ عن الجهالة ، وتتبع لعورات الناس ، ومن صدق فى القول والعمل ، ومن توكل على الله ، وحَمْدٍ لله فى السراء والضراء ، لكى يتغلب على عناصر الشر فى نفسه ، وينصر عناصر الخير فيها.

ولنستمع إلى هذه الأبيات[1] التى يرسم فيها صورة أخرى لهذا الصراع النفسى الذى يتغلب عليه عن طريق إيمانه الدينىّ :

قد يُرْزق المرء لا منْ فضل حيلته ويُصرّف الرزق عن ذى الحيلة الداهى
لقد عجبت لقوم لا أصولَ لهم أثْروْا ، وليسوا وإن أثروا بأشباهى
مانالنى من غنى يوماً ولا عَـــدَمٍ إلا وقولى عليه : الحمد للهِ

إن الشاعر يعانى صراعاً نفسياً مصدره ذلك التفاوت بينه وبين الناس فى الرزق ، ويعجب من هذه الحياة التى تعطى من هم دونه فى الأصل والشرف ، بل من لا أصول لهم فى حين تحرمه هو . ويشتد هذا الصراع فى نفسه حتى يعقد فيها « عقدة نفسية » تظهر وهو يحاول إخفاءها فى هذه الموازنة التى يعقدها بينه وبينهم ، فهم — على الرغم من ثرائهم — لن يرتفعوا إلى مستواه . ولكن هذا الصراع سرعان ما يهدأ حين يتغلب على نفسه إيمانه الدينى ، فيتذكر أن الله يرزق من يشاء بغير حساب ، فيتجه إلى الله يحمده على الفقر كما يحمده على الغنى ، وكأنه ينظر إلى قوله تعالى « لئن شكرتم لأزيدنكم ، ولئن كفرتم إن عذابى لشديد » .

ومهما يكن فإن ظهور ابن معاوية فى هذه الفترة من حياة الكوفة بهذا اللون من الشعر الذى نراه صدى للحياة الزاهدة التى اصطنعها ، يعد مقدمة وإرهاصاً لظهور شاعر الزهد الأكبر أبى العتاهية .

* * *

وأبو العتاهية شاعر كوفى عريق فى كوفيته ، « بلده الكوفة ، وبلد آبائه ، وبها مولده ومنشؤه وباديته[2] » . وهو من الموالى ، ولاؤه من قبل أبيه لعَنَزَة ، ومن قبل أمه لزهْرة[3] . والظاهر أنه من الأنباط ، فقد كان جده الثانى كيْسان[4] من أهل عين التمر[5] ، وهى بلدة

---

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ٢/١٨٣ .
(٢) الأغانى ٤/٣ (دار الكتب) .
(٣) المصدر السابق / ٤ .
(٤) أبو العتاهية هو إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان (انظر المصدر السابق/١) .
(٥) المصدر نفسه / ٣ .

قريبة من الأنبار غربى الكوفة(١) ، تقع فى تلك المنطقة الآرامية التى كان ينزلها الأنباط(٢) ، وفى أخبار أبى العتاهية أن رجلاً من أهل الكوفة عيّره بأنه نبطى(٣) ، ومع أن أبا العتاهية غضب لذلك ، وغضب له سيدان من عنزة ، وأنكرا ذلك وقالا له : أنت أخونا وابن عمنا ومولانا ، فإن هذا لم يكن إلا مجاملة منهما ، وإرضاءً له ، ثم غضبا لأنفسهما من هذا الاعتداء الذى وقع على مولاهما .

وقد تفتحت عينا أبى العتاهية على الحياة فى الوقت الذى كانت الدولة الأموية تغمض عينيها فيه الإغماضة الأخيرة . فقد ولد فى سنة ثلاثين ومائة(٤) ، قبل قيام الدولة العباسية بعامين . وشهدت طفولته ذلك الانقلاب العنيف الذى عَصف بدولة وأقام مكانها دولة أخرى ، ورأى بعينيه الصغيرتين دماء تسيل ، ورؤوساً تتساقط ، وأرواحاً تُنْتزع ، وأشلاء تتناثر ، وريح الموت والفناء تفوح فى كل مكان . وانطبعت هذه الصورة القاتمة للحياة فى نفسه الصغيرة ، وتركت فيها أثراً حجبته الحياة حيناً من الزمن عندما كان الشباب ريّان العود مخضرَّ الإهاب ، ولكنها عادت فأظهرته مرة أخرى عندما أخذ العود فى الجفاف والذبول يمهد تمهيداً قاتماً للمصير المحتوم .

ومضى الصبي يضرب فى شعاب الحياة ، فاتصل فى أول أمره بأولئك المخنثين من شباب الكوفة ، ومضى يتخنث معهم(٥) .

ومرت به فى حداثته تجربة نفسية كانت لها أعمق الآثار فى حياته وفنه بعد ذلك ، فقد تعلق قلبه بغرام « امرأة نائحة من أهل الحيرة لها حسن وجمال ودماثة » اسمها سُعْدى ، وكانت مولاة لبنى مَعْن بن زائدة الشيبانى(٦) . والذى نريد أن نقف عنده من هذه الحادثة ، ونرى أنه كان عميق الأثر فى

---

(١) ياقوت : معجم البلدان ٦/٢٥٣ .

(٢) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٥٣، ١٥٤ .

(٣) انظر القصة فى الأغانى ٤/٣ -٤ .

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ / ١٠٦ .

(٥) الأغانى ٤/١ .

(٦) انظر الأغانى ٤/٢٤ (دار الكتب) ، ١٤ / ٥٤ (ساسى) .

نفس أبى العتاهية وحياته وفنه ، هو أن هذه المرأة التى مرت بحياته فى وقت مبكر كانت « نائحة » . لقد تفتح قلب أبى العتاهية منذ حداثته على حب امرأة نائحة ، لم تستغل صوتها فى الغناء، وإنما استغلته فى النواح ، ولم تترنم بشعر الحب والغزل وذكر الشباب والحياة ، وإنما اتخذت من شعر البكاء والنحيب وذكر الموت والفناء ألحاناً حزينة ترددها لتستخرج من القلوب أحرّ آهاتها ، ومن المآقى أغزر دموعها . وعاش أبو العتاهية معها فترة من حداثته فى عالم الموت والأحزان والسواد والدموع ، بينما لِدَاته من شباب الكوفة اللاهى يعيشون فى عالم الحياة والطرب والآمال الضاحكة المشرقة . لقد انحاز أبوالعتاهية فى هذه السن المبكرة التى تكون النفس فيها متفتحة للتأثر بما يحيط بها إلى الجانب المظلم من الحياة ليضرب مع هذه النائحة فى شعاب الوادى الموحش الكئيب حيث تَهْجَعَ الأجساد هجعتها الأبدية ، وتتمثل الحياة فى فصلها الأخير :

حُفراً مسقّفة عليـــ هن الجنـــادل والكثيبُ
فيهن ولدانٌ وأطـــ فالٌ وشبّان وشيب

كما كان يقول فى بعض أبياته[1] . وليس من شك فى أن نفسه المتفتحة قد تأثرت بما كانت تنوح به صاحبته من شعر يصور قصة الحياة الفانية ويرسم صورة حزينة للمصير المحتوم . ومن يدرى فلعله هو نفسه قد نظم لها شعراً تنوح به . ولعل بعض شعره الذى وصل إلينا فى ذكر الموت والمصير من نتاج هذه الفترة ، نظمه من أجل هذه النائحة الحسناء[2] . ومما يؤسف له أن رواة أخباره وشعره لم يقفوا طويلاً عند صلته بهذه النائحة ، ولم يلفت نظرهم منها سوى تلك المهاترة التى دارت بينه وبين مواليها من أجلها[3] . ولو أنهم وقفوا — ولو قليلاً — عند

(١) ديوانه / ٢٥ .

(٢) قد يكون مما يؤيد هذا أن شعر أبى العتاهية فى ذكر الموت والمصير لم يكن كله نتاجاً لفترة الزهد فى حياته ، وإنما كان بعضه نتاجاً للفترة الأولى قبل زهده (انظر أمثلة لهذا فى الأغانى ٤/٤٧ ، وفى الطبرى ٣/١/٥٢٥) .

(٣) انظر خبرها فى الأغانى ٤/٢٤ — ٢٧ (دار الكتب) ، ١٤/٥٤ — ٥٦ (ساسى).

الجانب الشخصى من هذه الصلة لفتحوا أمامنا آفاقا طريفة لدراسة بعض الدوافع التى اتجهت به نحو الزهد ، وطبعت شعره الزهدى بذلك الطابع القاتم المتشائم . ومع ذلك فنحن لا نشك فى أن هذه الصلة كانت لها أعمق الآثار فى حياته ونفسه وفنه .

والشيء الثانى الذى نريد أن نقف عنده من هذه الصلة هى تلك النهاية التى انتهت إليها ، وهى نهاية كانت — ولا شك — صدمة نفسية له . لقد صدم أبو العتاهية فى غرامه الأول ، وتخلت عنه صاحبته — استجابة لمواليها — وتركته يضمد جراح قلبه الصغير . ولكنه لم ينسحب من الميدان إلا بعد أن طعنها كما طعنته ، فقد صب عليها جام سخطه وغيظه فى أبيات هجاها بها هجاء شنيعاً فاحشاً(١) . وهو هجاء يعد — من وجهة النظر النفسية — أثراً من آثار « العقدة » التى عقدتها هذه الصدمة فى نفسه .

واندفع أبو العتاهية فى رد فعل عنيف نحو حياة لاهية ماجنة يدفن فيها قلبه، لعله يميت تلك الخفقة العاطفية التى اهتزت فى جنبات صدره حين لاحت له سعدى فى أفق حداثته . فاتصل بعصابات الخلعاء والمجان التى كانت منتشرة فى مدينته ، وتردد معهم على دور اللهو بها ، يشاركهم فى لهوهم الطبيعى ولهوهم الشاذ ، ويشرب بالكأس التى يشربون بها ، ويسيم سَرْح اللهو حيث يسيمون ، وينظم الشعر — كما ينظمون — فى مظاهر هذه الحياة اللاهية الخليعة التى يحيونها(٢) .

فى هذه المرحلة الأولى من حياته اشتغل أبو العتاهية بصنع الجرار الخضر وبيعها فى الكوفة(٣) ، واتخذ من هذه المهنة عملاً له يكسب به عيشه ، وهى مهنة كانت أسرته تحترفها أيضاً(٤) . وأغلب الظن أنه فى هذه المهنة أخذ يدرك معنى « المصير » . إنه يرى بعينيه هذه الطينة الخضراء التى يصنع منها جراره تتشكل فى يديه أشكالاً شتى ، ثم يلقى بها فى النار

(١) انظر الأغانى ٤/٢٤ (دار الكتب) ، ١٤/٥٤ (ساسى) .
(٢) انظر الأغانى ٢٠/٨٨ ، ٨٩ (ساسى) ، ١٤ / ٥٣ — ٥٦ (ساسى) .
(٣) الأغانى ٤/١ ، ٤ ، ٨ ، ٩ ، ٤٧ (دار الكتب) .
(٤) المصدر السابق / ٤ ، ٨ — ٩ .

لتحرقها ، ثم تخرج منها إلى قصور الخلفاء والأمراء حيث الترف والنعيم ، أو إلى أكواخ السوقة حيث الفقر والشقاء ، ولكن النهاية فى الحالتين واحدة ، فسوف تتحطم هذه الجرار ، ثم يلقى بحطامها إلى التراب . أليست هذه قصة الحياة ؟ ألم يخلق الله الناس من سُلالة من طين ، ثم أخرجهم إلى الحياة الدنيا ليَبْلُوهم أيهم أحسن عملاً ، فمنهم سعيد مترف ، ومنهم شقى معذب ، ولكن المصير فى الحالتين واحد ، والتراب فى انتظار الجميع ليسوى بين من يسكن القصور ومن يسكن الأكواخ ؟ إنه التراب بداية الحياة ونهايتها ، تماماً كما يرى أبو العتاهية فى هذه الجرار التى يصنعها من التراب ، ثم يلقى بحطامها فى النهاية إلى التراب . إنها قصة الحياة تتمثل كل يوم أمام عينيه .

وفى هذه المرحلة أيضاً بدأ أبو العتاهية ينظم الشعر ، وبدأ يلفت إليه الأنظار ، وأخذت جماعات من ناشئة الأدب وطلابه يقصدون إليه ليكتبوا عنه شعره . ويذكر بعض الرواة أنه رآه « وهو جرّار يأتيه الأحداث والمتأدبون ، فينشدهم أشعاره ، فيأخذون ما تكسر من الخزف فيكتبونها فيها(١) » .

وأراد أبو العتاهية أن يجرب حظه فى الحياة شاعراً ، ولمعت بغداد أمام عينيه ، فشدّ رحاله إليها . وأغلب الظن أنه رحل إليها فى أوائل خلافة المهدى . وذلك لأن أول قصيدة وصلت إلينا من شعره فى الحياة السياسية العامة هى تلك اللامية المشهورة التى مدح بها المهدى(٢) ، وهى — كما يبدو من موضوعها — تهنئة له بالخلافة .

وفى هذه الفترة مرت به محنتان : الأولى حبه لعتْبة جارية الخليفة ، والأخرى سجنه بسببها .

ويذكر صاحب تاريخ بغداد(٣) قصة طويلة عن أول لقاء بها أولَ ما وَفَد على بغداد قبل أن يتصل بالقصر . وسواء أكانت هذه القصة

---

(١) المصدر نفسه / ٩ .
(٢) المصدر نفسه /٣٣ .
(٣) ٦/٢٥٤ – ٢٥٦ .

صحيحة أم لم تكن فإن الرواة يتحدثون كثيراً عن قصة غرامه بها حتى ليصح القول بأنها كانت الفتاة الأساسية فى حياته العاطفية . وقد بلغ من كثرة أخباره معها وكثرة أشعاره فيها أن صاحب الأغانى وَعَدَ فى مستهل ترجمته له وفى نهايتها[1] أن يفرد لها قسماً مستقلاً فى كتابه . ومما يؤسف له أن هذا القسم لا أثر له فى الأغانى ، إما لأن أبا الفرج نسى وعده فلم يحققه ، وإما لأن كتابه وصل إلينا ناقصاً . وقد بلغ من حبه لها أنه لم يستطع أن يكتمه عن الخليفة نفسه ، وإنما مضى يصرح به فى شعره تصريحاً أنكره عليه بشار[2] . ويبدو أن أبا العتاهية كان يظن أن الخليفة سيهبه هذه الجارية ، ولكن الخليفة نفسه كان يحبها أيضاً . وغضب الخليفة على شاعره ، وأمر بحبسه ، ولكن يزيد بن منصور الحِمْيرى خال المهدى شفع له عنده حتى أطلق سراحه[3] .

وخرج أبو العتاهية من السجن يجرر أذيال الخيبة ، ويعانى من صدمة عاطفية عنيفة ، ولعله قد تذكر غرامه الأول بسعدى النائحة . لقد أحبها فى صدر شبابه ، ولكن مواليها حالوا بينه وبينها ، وها هو ذا الآن يحب عتبة ، فيحول مولاها أيضاً بينهما ، بل يستغل سلطانه فيلقى به فى غياهب السجن . وأغلب الظن أن أبا العتاهية قرر أن يميت قلبه إلى الأبد ، وأن ينفض يديه من الحب ومشكلاته . ولكنه فى هذه المرة لم يغرق أحزانه فى كؤوس الخمر ودور اللهو ، وإنما أغرقها فى كؤوس المدح التى كان يقدمها إلى الخلفاء والأمراء ، ثم أخيراً فى موجة الزهد والتصوف التى كانت قد أخذت تغمر نفسه .

واتصل من بعد المهدى بابنه الهادى . وكان الهادى واجداً عليه لملازمته أخاه هارون فى حياة أبيهما ، ولكن أبا العتاهية مدحه واستطاع أن

---

(١) ٤/١ ، وأيضا / ١١٢ . وانظر طائفة من أخباره معها وشعره فيها فى المسعودى : مروج الذهب ١٩٧/٢ – ١٩٩ ، ٢١٧ – ٢١٩ .

(٢) انظر الأغانى ٣٣/٤ .

(٣) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٩٨ ، والأغانى ٤٠/٤ . ويذكر رواة الأغانى أن يزيد هذا كان يتعصب لأبى العتاهية لأنه كان يمدح اليمنية قومه (انظر ص ٣٢) .

يترضاه(١) . ولم تطل خلافة الهادى ، وآلت الخلافة إلى الرشيد ، وشدّ أبو العتاهية نفسه إلى عجلته ، فلم يكن يفارقه « فى سفر ولا حضر إلا فى طريق الحج ، وكان يجرى عليه فى كل سنة خمسين ألف درهم سوى الجوائز والمعاون(٢) » . وهكذا أقبلت الدنيا عليه ، وأصبح شاعر القصر الأول . وكان المنتظر أن يقبل على الدنيا كما أقبلت عليه ، وأن يستمتع بها بقدر ما بسطت له فى الرزق ، ولكن الذى حدث كان شيئاً غير ذلك .

لقد ثارت نفس أبى العتاهية على الدنيا ، وامتلأت نفوراً منها وإعراضاً عنها ، وتراءت له سراباً خداعاً وغروراً زائلاً ، وأخذت صحوته الروحية تكشف عنه الحجب لتريه الحياة فى ضوء جديد ، ومضى يستعرض مواكب حياته : شهد طفولته تتفتح على الدماء والأشلاء ، ورأى الناس يصطرعون فى الدنيا على أعراض زائلة لا بقاء لها . ثم شهد حداثته تتفتح على حب سعدى النائحة ، ورأى مواليها يقفون فى طريقه فيحولون بينه وبين سعادة كان يرتجيها ، وترددت فى نفسه مرة أخرى أصداء الموت والفناء التى طالما ترددت من قبل على شفتيها . ثم شهد حياته اللاهية الماجنة بعدها ، وما ارتكبه فيها من ذنوب وآثام تنوء نفسه تحت أثقالها وهو فى غفلة «وَرَحَى المنيّة تَطْحَن »(٣) . ثم شهد قدومه إلى بغداد وتفتح قلبه لعتبة ، تلك « الدمية » الجميلة التى رآها الله — على حد قوله(٤) — أحسن خلقه فحذا بقدرته حورَ الجنان على مثالها ، وتذكر ما لقيه بسبب هذا القول من بلاء ، ثم تذكر سجنه من أجلها ، وما لقيه فيه من عذاب وعناء ، ورأى المهدى يقف فى طريقه ليحول بينه وبينها ، ورأى آماله تنهار لتحطم معها قلبه إلى الأبد . ثم شهد الحياة تقبل عليه ، وتفتح له ذراعيها لتضمه إليها ، ولكن « بعد الغروب » . لقد ولى الشباب ، وتساقط ورقه ، وجفت غصونه الخضر الرطاب(٥) ، وتطايرت « روائح الجنة » التى كانت تَضوع

---

(١) انظر الأغانى ٤/٥٤ — ٥٦ ، ٦٠ — ٦٢ .

(٢) المصدر السابق / ٦٣ .

(٣) انظر ديوانه / ٢٦٧ (البيت الرابع) .

(٤) انظر الأغانى ٤/٥١ .

(٥) انظر أبياته البائية فى المصدر السابق / ٤٦ .

منه[1] ، وأقبل خريف العمر يسلبه شبابه ويحرمه لذته ، فما انتفاعه بإقبال الدنيا عليه بعد إدبار الشباب عنه (٢) ؟ وماذا بقى من عمره ليحرص من أجله على الدنيا ؟ ومع ذلك لو أصبح يملك الدنيا بأسرها فما الذى سيأخذه منها حين يفارقها[3] ؟ وتراءت له مرة أخيرة جراره الخضر التى كان يسويها من الطين ، ثم يلقى بها إلى النار ، ثم يتركها إلى مصيرها المحتوم فى القصور والأكواخ ، ثم فى النهاية إلى التراب ، وتفتحت عيناه على المصير ، وكشفَ عنهما الغطاء المادى الكثيف ، ليرى عالم الروح فى صفائه وخلوده ، فقرر أن يطلّق الدنيا إلى غير رجعة ، ولكن بعد أن يودعها وداع شاعر فنان . فدعا إلى منزله صديقه مخارقاً المغنى ، ثم دعا بمائدة عليها طعام وحلواء وفاكهة وريحان وألوان من الأنبذة ، فلما فرغا من الطعام والشراب طلب إليه أن يغنيه من شعره فى عتبة لحناً اختاره ، فغناه إياه وهو يشرب ويبكى أحر بكاء ، ثم اقترح عليه أن يغنيه ألحاناً أخرى من شعره فى الصبر وفى شكواه من الأقدار التى فرضت على نفسها مضرته ، وما زال يقترح عليه كل صوت غنى به فى شعره ، فيغنيه ، وهو يشرب ويبكى وينشج ، حتى انقضى النهار وأقبل الليل ، فأمر ابنه وغلامه فكسرا كل ما كان بين أيديهما من كؤوس وأباريق وآلات اللهو والطرب ، « ثم أمر بإخراج كل ما فى بيته من النبيذ وآلته ، فأخرج جميعه فمازال يكسره ويصب النبيذ وهو يبكى ، حتى لم يبق من ذلك شيء ، ثم نزع ثيابه واغتسل ، ثم لبس ثياباً بيضاً من صوف » ، وأعلن صاحبه أنه قرر اعتزال الناس[4] .

وبدأ أبو العتاهية حياته الجديدة ، ومضى يجاهد نفسه فى عزيمة صادقة وصبر يهون معه كل شيء . وكان أول ما فعله أن اعتزل مجالس اللهو والشراب والمنادمة ، ومن بينها — بطبيعة الحال — مجالس الرشيد ،

---

(١) انظر المصدر نفسه / ٣٦ . وديوانه / ٣٨٨ (البيت الرابع) .
(٢) انظر ديوانه / ١٤٥ (البيت الرابع) .
(٣) انظر ديوانه / ٢٣٠ (المقطوعة الأولى) .
(٤) انظر هذا الخبر فى الأغانى ٤/١٠٧ — ١٠٩ ، وهو من رواية مخارق نفسه .

كما آلى على نفسه ألا يقول شعراً في الغزل(١) . بل بلغت مجاهدته لنفسه أن أقسم قسماً مؤكداً ألا يتكلم سنة كاملة إلا بالقرآن أو بلا إله إلا الله محمد رسول الله ، وفي سبيل الوفاء بهذا القسم كان يكتب ما يريده حين تضطره الظروف إلى طلب شيء(٢) .

وفي هذه المرحلة من حياته تعرض لمحنة كتلك التي تعرض لها في خلافة المهدي ، فقد زج به الرشيد في غياهب السجن .

وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة : لماذا سجنه الرشيد ؟ وما الدوافع التي دفعته إلى هذا التصرف العنيف مع رجل صوفي زاهد ناسك لا يؤذي أحداً ولا يضر أحداً ؟ .

يكاد الرواة يجمعون على أن السبب يرجع إلى أن الرشيد أمره — بعد زهده — بأن يقول شعراً في الغزل ، ولكنه امتنع . وصمم الخليفة على أمره ، وصمم الشاعر على امتناعه ، وأقسم الخليفة لَيَسجنَنَّه أو ينفذ أمره ، وأقسم الشاعر ليمتنعنَّ ولو انتهى به الأمر إلى السجن . وهو خبر يرويه صديقه مخارق(٣) ، كما يرويه ابنه محمد(٤) ، وحفيده عبد القوي(٥) . وهناك خبر آخر ينفرد بروايته خلاد بن المبارك(٦) ، ويرد السبب في ذلك إلى أن الرشيد لما مات الهادي طلب إلى أبي العتاهية أن يقول شعراً في الغزل ، فقال : لا أقول شعراً بعد موسى أبداً ، فحبسه ، وطلب إلى إبراهيم الموصلي أن يغني ، فقال : لا أغني بعد موسى أبداً ، فحبسه أيضاً .

ونحن نستبعد الخبر الأخير لأنه يحمل في ثناياه ما يحملنا على تكذيبه ، وهو ربط المسألة بوفاء أبي العتاهية للهادي ، وهو وفاء لم تقرره أخباره ، وإنما قررت عكسه ، وقد رأينا منذ قليل أن أبا العتاهية كان ملازماً للرشيد

---

(١) انظر الأغاني ٤/٦٣ .

(٢) انظر المصدر السابق / ٣٠ .

(٣) المصدر السابق / ٢٩ — ٣١ .

(٤) المصدر نفسه / ٦٣ — ٦٤ .

(٥) المصدر نفسه / ٦٨ — ٦٩ .

(٦) المصدر نفسه / ٧٣ — ٧٤ .

فى حياة أبيه ، وأن هذه الصلة بينهما جعلت الهادى يجد عليه ، حتى إنه لم يستطع أن يتصل به بعد أن تولى الخلافة إلا بعد أن استعطفه وتملقه ، فليس من الطبيعى أن يتحول أبو العتاهية بعد أن تئول الخلافة إلى الرشيد إلى صديق وفى للهادى يصل وفاؤه له إلى درجة الفدائية ، وبخاصة لأن صلة أبى العتاهية بالهادى لم تدم أكثر من سنة ، وهى مدة خلافته القصيرة ، وإنما الطبيعى أن يفرح أبو العتاهية بتولى صديقه القديم الخلافة ، لأنه من غير شك كان يتمنى ذلك منذ أيام المهدى وفى أيام الهادى أيضاً .

أما الخبر الأول فنحن نميل إلى قبوله ، ولا نجد فيه ما يحملنا على رفضه أو استبعاده : أولاً لتواتره، وثانياً لأن رواته ليسوا ممن يجوز الطعن فيهم لأن أسباب الطعن غير متوافرة ولا يقينية ، فبعضهم من أصدقاء أبى العتاهية المقربين إليه المتصلين بأخباره ، وبعضهم من أفراد أسرته الذين يعرفون – بطبيعة الحال – كل أخباره . ولكننا نميل إلى تفسير المسألة فى ضوء جديد ، ونرى أن ربطها بحرص الرشيد على شعر الغزل لا يصورها تصويراً دقيقاً . وذلك لأن الرشيد – على الرغم من كل شىء – لم يكن بالشخص المغلق القلب المظلم الروح الذى يكره شعر الزهد حتى ليحبس شاعره من أجله ، وأبو العتاهية نفسه يصفه بأنه كان « من أغزر الناس دموعاً فى وقت الموعظة »(١) . وفى أخباره أنه طلب إليه أن يعظه فأنشده شعراً فى الموت ، فبكى حتى بلّ كمه(٢) . وفى أخباره أيضاً أنه أمر مؤدب ولده أن يرويهم شعر أبى العتاهية(٣) ، وهو بطبيعة الحال يعرف أن أكثر شعره فى الزهد ، وليس من المعقول أن يطلب إليه أن يرويهم شعره فى الغزل . ثم هل خلا بلاط الرشيد من شاعر من أصحاب اللهو يرضى شغفه بشعر الغزل ، وهم فى ذلك الوقت « أكثر من الهم على القلب » – كما نقول فى أمثالنا المصرية ؟

أغلب الظن أن المسألة ليست مسألة حب للغزل أو نفور من الزهد ،

---

(١) الأغانى ٤/١٠٤ (دار الكتب) .
(٢) المصدر السابق / ١٠٦ .
(٣) المصدر نفسه / ٩٧ .

وإنما هي – في حقيقتها – ترجع إلى تلك المعاني التي كان أبو العتاهية يرددها في شعره ، ويكثر منها ويلح عليها ،ويصور بها طغيان الملوك وغفلتهم في الدنيا ، ثم زوال ملكهم عنهم ، وتساويهم بالسوقة أمام الموت ، كأنهم أصبحوا عنده موضوعاً لاستخلاص العبرة ، والحديث عن زوال الدنيا وانقلاب الحال(١) . ولعل الرشيد كان يرى في الإلحاح على هذه المعاني وانتشارها في الأوساط الشعبية التي كان شعر أبي العتاهية يجد فيها مرتعاً خصباً ما يسيء إليه ، ويضع من قدره في أعين الشعب الذي كان يحرص على أن يظهر أمامه شخصاً مقدساً لا يأتيه النقص من بين يديه ولا من خلفه. ولعله قد أحس في بعض تلك المعاني تلميحاً له وتعريضاً به . فالرشيد إذن لم يكن حريصاً على أن يقول أبو العتاهية شعراً في الغزل لأنه يحب الغزل – كما فهم الرواة – وإنما يرجع حرصه إلى رغبته في أن يشغل شاعره بشيء يخفف من اندفاعه خلف هذه المعاني التي كان يرى أن الخير في أن تظل بعيدة عن أذهان الشعب . والموقف هنا يشبه من بعض وجوهه ودوافعه موقف الخليفة عثمان من أبي ذر الغفاري حين رآه يلح في ثورته على الأغنياء الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ، فاضطر إلى نفيه إلى الربذة ، لا لأنه لم يكن يؤمن بدعوته ، ولكن لأنه يريد أن يبعده عن جمهور المسلمين حتى لا يحدث فتنة بينهم . فالرشيد لم يسجن أبا العتاهية لأنه كان حريصاً على أن يقول شعراً في الغزل ، وإنما سجنه ليبعده عن الأوساط الشعبية التي كان شعره ينتشر فيها انتشاراً واسعاً سريعاً . وقد يؤيد هذا ما يرويه مخارق من أن الرشيد بعد أن أمر بسجنه « كأنه تحزن مما فعله ، فأمر بأن يحبس في دار ويوسع عليه ، ولا يمنع من دخول من يريد إليه (٢) » ، فالمسألة لم تكن سجناً يراد به الانتقام والتعذيب ،

---

(١) تنتشر هذه المعاني بصورة واسعة في شعره (انظر أمثلة لها في ديوانه / ٨ ، ٢١ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٧١ ، ٨٦ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١٢٢ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٩ ، ١٨٦ ، ١٩٠ ، ٢٠٩ ، ٢١٤ ، ٢٢٨ ، ٢٣٣ ، ٢٥٤ ، ٢٦٨ ، ٣٦٦) .

(٢) الأغاني ٤/٣٠ (دار الكتب) . ونحن نرفض تلك الرواية التي يرويها ابن أخت أبي خالد الحربي في المصدر نفسه / ٦٤ لأنها تخالف ماتواترت به الأخبار من أن أبا العتاهية قضى في السجن فترة من الزمن ، وهو مايصرح به هو نفسه في شعره (المصدر نفسه /٦٣) .

وإنما هى صورة من صور « تحديد الإقامة » — على حد التعبير الحديث .

ومهما يكن السبب فقد سجن أبو العتاهية ، وقضى فى السجن فترة من الزمن ، ثم أخرج منه (١) . ولكنه لم يخرج — كما خرج من سجن المهدى — يمدح الخلفاء والأمراء ويتردد على قصورهم ، وإنما خرج متشائماً من الحياة ، وقد ازداد نفوره من الدنيا وإعراضه عنها ، فبدأ ينطوى على نفسه ، فلزم بيته وقطع الناس ، وبعث إلى الرشيد ببيتين من شعره يصرح فيهما ببرمه بالناس ، ورغبته فى الوحدة(٢)

ثم يموت الرشيد ، فلا يرثيه أبو العتاهية ، وإنما يتخذ من موته مجالاً للحديث عن زوال الملك واستخلاص العبرة والمثل (٣) . وأغلب الظن أن عدم رثائه له لا يرجع إلى أنه لم يكن وفياً له ، وإنما يرجع إلى أن زهده فى الحياة جعلها فى رأيه لا تستحق بكاء عليها ولا ندماً على فراقها ، وجعل الموت عنده ليس موضوعاً للرثاء ، ولكن موضوعاً للعظة والاعتبار(٤) .

ثم يتولى الأمين الخلافة ، وتضطرب الظروف السياسية ، وتشتعل نيران الحرب بينه وبين أخيه المأمون الذى ينتهى الصراع فى صالحه فيتولى الخلافة ، وأبو العتاهية فى عزلته الروحية يفكر فى الحياة والأحياء وفى الموت وما بعد الموت ، ويسجل خواطره وآراءه فى شعر تتناقله الأفواه ، ويقبل عليه أصحاب الأدب ورواة الشعر(٥) . وهو من حين إلى حين يخرج إلى معترك الحياة ليتأمل اضطراب الناس فيه وغفلتهم عن مصيرهم المحتوم ، فيستمد مما يراه مادة لشعره(٦) . أما السياسة وأحداثها ، وأما السياسيون ومشكلاتهم ، فإنها أثقال قد نفض يديه منها ، وخلفها وراءه

---

(١) انظر المصدر السابق / ٢٩ — ٣١ ، ٦٣ — ٦٤ .

(٢) انظر المصدر السابق / ١٠٦ . والخبر من رواية ابنه محمد .

(٣) انظر المصدر نفسه / ٨٩ ، وديوانه / ٢١٠ ، ٢١١ .

(٤) ليبك على نفسه من بكى ... فما أوشك الموت ما أوشكا
فلا تبكين على هالك ... فإن قصاراك أن تهلكا
(ديوانه / ١٨٥) .

(٥) انظر الأغانى ٦٢/٤ (دار الكتب) .

(٦) انظر المصدر السابق /٨١ .

منذ أيام الرشيد . ولم ينكر المأمون عدم مدحه له ، فقد كان يدرك أنه شيخ زاهد متصوف اعتزل الحياة السياسية ، بل الحياة كلها ، منذ أمد بعيد ، وإنما أقبل عليه وأكرمه وفتح له أبواب قصره ، ومضى يطلب إليه كلما وفد عليه أن ينشده من شعره فى الزهد ، فيعجب به حيناً ، وينقده حيناً آخر ، ولكنه يجيزه دائماً(١) .

واستمرت حياة أبى العتاهية تجرى على هذه الصورة : زهداً وتصوفاً ، واعتكافاً عن الناس ، واستئناساً بالوحدة ، وحجاً إلى الأرض المقدسة كل عام(٢) ، وتأملاً فى مصير الإنسان فى الحياة ، وتسجيلاً لهذه التأملات فى شعره ،حتى أدركه المصير الذى طالما ردد ذكره فى شعره فى سنة يختلف الرواة حولها(٣) ، ولكنها – على كل حال – فى بداية القرن الثالث .

* * *

والفكرة الأساسية التى يدور حولها شعر أبى العتاهية فى هذه المرحلة الزاهدة من حياته هى « فكرة المصير » ، مصير الإنسان فى الحياة ، ومصيره بعد الموت . وهى فكرة تتردد فى شعره بصورة واسعة لا نكاد نجد لها نظيراً عند شاعر آخر ، إلا أبا العلاء . وهو يقلب هـذه الفكرة على كل وجوهها الممكنة : يطوف حولها حيناً ، ويتغلغل فى أعماقها حيناً آخر ، ويستخرج منها كل ما يمكن استخراجه من معان وصور ، بل إنه يعصرها عصراً حتى لايكاد يخلف منها شيئاً . إنه يشكلها أشكالاً شتى ، ويصورها صوراً مختلفة متعددة ، كما كان يفعل فى سابق أيامه بتلك الطينة الخضراء حين كان يسويها جراراً مختلفة الأحجام متعددة الأشكال . ولكن « جراره الفنية » لم تكن جراراً خضراً كالتى كان يصنعها . وإنما كانت جراراً سوداً قاتمة تبعث على الانقباض واليأس والتشاؤم ، وتهز مضاجع

---

(١) انظر المصدر السابق / ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) المصدر نفسه / ٥٣ .

(٣) سنة ٢٠٥ – أو ٢٠٩ – أو ٢١٠ – أو ٢١١ – أو ٢١٣ (انظر المصدر السابق/ ١١٠ ، ١١١ . وابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٥٠١ . والمسعودى : مروج الذهب ٢٦٤/٢ ، وابن خلكان : وفيات الأعيان ١٠٦/١ ، والخطيب : تاريخ بغداد ٢٦٠/٦) . ونحن نميل إلى ترجيح التاريخ الثالث لأنه من رواية ابنه محمد (الأغانى ١١١/٤) .

الإنسان هزاً عنيفاً لتوقظه من غفلته وتفتح عينيه على مصيره فى الحياة . ولم تكن هذه الهزة العنيفة هزة فلسفية يسودها الشك والحيرة ، كما كانت عند أبى العلاء ، ولكنها كانت هزة روحية يسودها الإيمان واليقين . إن العقل الفلسفى يختفى فى شعر أبى العتاهية ، فى حين تتجلى العاطفة الدينيّة فى أقوى صورها . إنها هزة دينية إسلامية تشبه إلى حد كبير تلك الهزة العنيفة التى كان القرآن – خاصة فى دوره المكى – ينبه بها الإنسان من غفلته وضلاله . ويبدو أن أبا العتاهية كان متأثراً إلى درجة بعيدة بأسلوب القرآن فى دوره المكى وطريقته فى خطاب الناس خطاباً عنيفاً ، وقرع أسماعهم بصور العذاب والعقاب . ولسنا نتهم أبا العتاهية بأنه كان يقلد القرآن أو يحاول تقليده كما اتهم بعض القدماء أبا العلاء ، ولكننا ندعى أنه كان يتأثر أسلوبه وطريقته ، أو – بعبارة أخرى – يعتمد عليه فى معانيه وأفكاره وصوره ، وهو اعتماد يعد شيئاً طبيعياً عند زاهد مسلم .

والحياة عند أبى العتاهية – كما هى فى القرآن الكريم – دار الفناء والزوال ومتاع الغُرور :

لَعَمْرُكَ ما الدنيا بدارِ بقاءِ ... كفاكَ بدار الموت دار فناء(١)

ألا إنما الدنيا متاع غــرورِ ... ودار صعود مرةً وحُدورِ(٢)

ما زخرف الدنيا وزِبْرِج أهلها ... إلا غُرورٌ كله وحُطام (٣)

بُلينا من الدنيا على حبنا لها ... بدارِ غرورٍ ويحها ماأغرّها(٤)

ألم تر أنما الدنيا حطــامٌ ... وأن جميع ما فيها غُرور (٥)

وهو يتمثلها حيناً كأحلام النيام تأتى اليقظة فتمحوها ، وحيناً كظل السحاب لا استقرار له ولا ثبات ، وحيناً كلمع السراب يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً مذكوراً ، وحيناً كالضباب لا تلبث أشعة الشمس أن تذيبه ، وحيناً كالأمس الذى ولى ولن يعود :

---

(١) ديوانه / ٢ .

(٢) ديوانه / ١١٦ .

(٣) ديوانه / ٢٤٥ .

(٤) ديوانه / ١٢٥ .

(٥) ديوانه / ١٠٨ .

أراكِ وإنْ طَلَبْتِ بكلِّ وجهٍ كحُلْمِ النوم ، أو ظلِّ السحابِ
أو الأمس الذى وَلّى ذَهــاباً وليس يعود ، أو لمع السراب (١)

لو ترى الدنيا بعينَيْ بصــيرٍ إنما الدنيا تُحاكى الســرابا
إنمــا الدنيا كَفَىْءٍ تــولى وكما عاينتَ فيه الضَّبــابا (٢)

إنما الدنيــا غــرورٌ كلُّهــا مثل لمع الآلِ فى الأرض القِفار (٣)

وهى — فى حقيقة أمرها — ليست دار اقامة أو استقرار ، وإنما هى دار قُلْعةٍ تقتلع الإنسان مهما يطل عمره فيها :

ألم تر أن الأرض منزل قُلْعةٍ وإنْ طال تعميرى عليها وأزمنْتُ (٤)

ألم تر أن المرء فى دار قُلْعــةٍ إلى غيرها والموت فيها سبيلهُ (٥)

أيا نفسِ لاتستوطنى دار قُلْعةٍ ولكنْ خذى بالزاد قبلَ ارتحالكِ (٦)

إنها معبر ينتقل عليه الإنسان من شط الحياة الفانية إلى شط الآخرة الباقية :

يا عَجَباً للناس لو فكّــروا وحاسبوا أنفسهم أبْصــروا
وعَبروا الدنيــا إلى غــيرها فإنما الدنيــا لهم مَعْــبَر (٧)

أو هى مناخ لقوم مسافرين ينزلون به ليستريحوا من رحلة شاقة مجهدة ، ثم يستأنفون بعد ذلك سفرهم وهم يسرعون السير ويحثون الخطى :

إنما الدنيــا مُنَاخٌ لركــبٍ يسرع السيرَ بشدِّ الرِّحال (٨)

تفنَى وتَبْقَى الأرض بعدك مثلما يبقى المناخ ويَرحَل الركبان (٩)

---

(١) ديوانه / ٢٤ .
(٢) ديوانه / ٢٨ .
(٣) ديوانه / ١٠٥ .
(٤) ديوانه / ٥١ .
(٥) ديوانه / ٢٣١ .
(٦) ديوانه / ١٨٩ .
(٧) ديوانه / ١٠٢ .
(٨) ديوانه / ٢٢٦ .
(٩) ديوانه / ٢٥٩ .

إنّ داراً نحن فيهــــا لدارٌ ليس فيها لمقيمٍ قـــرار
كم وكم قد حلّها مِنْ أناس ذهب الليل بهم والنهــار
فهمُ الركب أصــابوا مُناخاً فاستراحوا ساعةً ثم ساروا (١)

وهو ركب شدت رحاله على مطايا الموت التى تسرع بها من وادى الحياة الذى لا مقام به إلى وادى الموت الذى تنتهى إليه دائماً كل رحلة من رحلاتها :

إنى لنى منزل مازلت أعمُــره على يقينى بأنى عنه منقــولُ
وأن رحلى وإنْ أوثقْتُه لعَــلى مطيةٍ من مطايا الحَيْن محمول
وادى الحياة محلٌ لا مُقــام به لنازليه ، ووادى الموت مَحْلول(٢)

والإنسان فى هذه الحياة مسافر فى رحلة قصيرة سريعة لاتلبث أن تنقضى عند ما تُحطّ الرحال فى هذا الوادى :

الناس فى هذه الدنيا على سَفَــرٍ وعن قريبٍ بهم ما ينقضى السفرُ(٣)
ما نحن إلا كركبٍ ضمّــه سفَرٌ يوماً إلى ظل فىءٍ ثمت افترقوا (٤)

أو هو ضيف وشيك رحيله لا يكاد يستقر فى دار ضيافته حتى يرتحل عنها ليواصل سفره فى هذه الرحلة المحتومة عليه :

تزودْ من الدنيا بزادٍ من التــقَى فكلٌ بها ضيفٌ وشيكٌ رحيله(٥)

وكما تتمثل له الحياة فى هذه الصورة البدوية تتمثل له أيضاً فى صورة حضرية هى أثر — من غير شك — لحياته فى العراق ، فهى بحر لجى عميق والناس فوق أمواجه يسبحون ويتبارون فى السياحة ، فمنهم من يغرق ومنهم من ينجو ، ولكنها نجاة مؤقتة ، فسيظل فى سباحته وغفلته حتى تطويه الأمواج كما طوت رفاقاً له من قبل :

---

(١) ديوانه ١ ٠ ١ ٥ .
(٢) ديوانه / ١٩٣ ، ١٩٤ .
(٣) ديوانه / ١٠٥ .
(٤) ديوانه / ١٧٣ .
(٥) ديوانه / ٢٣١ .

كل أهل الدنيا تعُوم على الغفـْـ ـلة منها فى غَمْـرِ بحـرٍ عميقِ
يتبارَوْن فى السّباح فهم من بين ناجٍ منهم وبين غريــق (١)
تشرَّفَ الناس بالدنيا وقد غَــرِقوا فيها فكلٌ على أمواجهــا طافى(٢)

وإذن ما السر فى حرص الناس عليها ، وصراعهم فيها ؟ إن مشكلة المشكلات هى أن الناس يحبونها ، فكل إنسان « آفتُه هوى الدنيا » (٣) . إنهم يحبونها على الرغم من تقلبها وتلونها ، بل على الرغم من فنائها وزوالها :

دارٌ بُليتُ بحبهـــا خوانةٌ لمحبِّهـــــا
كلٌّ مُعنًّى مبتـلًى بعطائها وبسَلبهـــا
وبخَتْلها وغــرورها وببُعدهـــا وبقــربها
وبحمدها وبذمّهـــا وبحبها وبسبّها (٤)

وهو ينصح لهم بأن يخفّفوا من هذا الحب الذى لن يعود عليهم إلا بالعناء والتعب ، بل بالحيرة والضلال :

فلا تَعْشق الدنيا أخىَّ فإنمــا يُرَى عاشق الدنيا بجهد بلاءِ (٥)
يا صاحب الدنيا المحبّ لهــا أنتَ الذى لا ينقضى تَعَبُهْ(٦)
من كانت الدنياء أكبرَ هَمِّـــه نَصَبَتْ له من حبها ما يُتْعبُهْ(٧)
مَنْ أحبَّ الدنيا تحير فيهـــا واكتسى عقله التباساً وتيهاً (٨)

وهو يعجب من هذا الحب المجنون ، فماذا فى الدنيا يبعث عليه ؟ إنها عند من يتأملها جيفَة عَفنةٍ يصطرع الناس عليها ، ويعكفون فوقها :

---

(١) ديوانه / ١٧١ .
(٢) ديوانه / ١٦٧ .
(٣) ديوانه / ٤
(٤) ديوانه / ٣٥ .
(٥) ديوانه / ٢
(٦) ديوانه / ٣٤ .
(٧) ديوانه / ٣٣
(٨) ديوانه / ٢٨٩ .

إنما الدنيــا على ما جُبِلتْ جيفةٌ نحن عليها نصْطرعْ (١)
يالكِ من جيفةٍ معفّنــة أى امتناع لها إذا طُلبَــتْ
ظلت عليها الغُواةُ عاكفــةً وما تبالى الغُواة ما رِكبتْ(٢)

وهى زوجة خائنة غادرة تقتل أزواجها واحداً بعد واحد ، وتحصيهم قتيلاً قتيلاً ، ولا تستقبل خُطابها إلا بالعويل والنحيب :

يا خاطبَ الدنيا إلى نفسهــا إنّ لها فى كل يوم عــويلْ
ما أقتلَ الدنيــا لأزواجهــا تَعُدُّهم عدًّا قتيلاً قتيل(٣)

وهى لا تعدل عند الله جناح بعوضة أو زَغَبَة طائر :

ولا تَعْدل الدنيا جناحَ بعوضــةٍ لدى الله أو مقدار زَغْبة طائرِ (٤)

إنها – من وجهة نظره المتشائمة – دار الفجائع والهموم ، والبؤس والأحزان ، والكد والشقاء ، والظلم والغدر ، والأذى والعذاب ، والعناء والعنت . إنه يقلب بصره فيها فلا يرى إلا فنوناً من الردى تفوق الوصف ، وأقداراً تديل الأيام بين الناس كأنها كرة يتقاذفها اللاعبون :

مازالت الدنيــا منغّصةً لم يَخلُ صاحبها من البَلْوَى
دار الفجائع والهمــوم ودا رالبؤسِ والأحزانِ والشكوى(٥)
نحن فى دارِ بــلاءٍ وأذى وشقاء وعناء وعَنَتْ (٦)
هى الدار دار الأذى والقَذى ودار الفناء ، ودار الغيرْ (٧)
فنــون رَدَاكِ يا دنيــا لعَمْرى فوق ما أصــفُ
فأنتِ الدار فيك الظلــم والعُــدوان والسَّرَف
وأنت الــدار فيك الهمّ والأحــزان والأســف

(١) ديوانه / ١٥٣ .
(٢) ديوانه / ٣٧ ، ٣٨ .
(٣) ديوانه / ٢٠٢ .
(٤) ديوانه / ١٠٢ .
(٥) ديوانه / ٥ .
(٦) ديوانه / ٣٩ .
(٧) ديوانه / ١١٠ .

وأنت الدار فيك الغَــدْ ر والتنغيص والكُلَــف
وفيك لساكنيكِ الغَبْ ن والآفات والتّلَــف
ومُلْكك فيهــمُ دوَلٌ بها الأقــدار تختلــف
كأنكِ بينهم كُــرةٌ ترامَى ثم تُلْتقَف (١)

وهى – من وجهة نظره المعتدلة – متقلبة لا تدوم على حال ، قد تحلو ، ولكنها حلاوة غير خالصة ، وقد يشعر فيها الإنسان بالراحة ، ولكنها راحة غير كاملة :

حَلاَوتها ممزوجةٌ بمـرارة وراحتُهـا ممزوجة بعنَـاء
وما الدهر يوماً واحداً فى اختلافه وما كل أيام الفـتى بســواء
وما هو إلاّ يوم بؤسٍ وشــدة ويوم سرور مرةً ورخاء (٢)
نحن فى دار يخــبِّرنا عن بِلاها ناطقٌ لَسِــن
دار سوء لم يَــدُمْ فــرحٌ لامرىء فيها ولاَ حــزَن (٣)

مساوئها تقفو محاسنها فتمحوها ، وتمتزج فيها فرحة البشرى بصوت النّعىّ ، وصيحة الفرح بمولود تتفتح عيناه على الحياة بصرخة الحزن على ميت يغمض عينيه عنها ، وكلا الصوتين متشابهان لا فرق بينهما :

تَقْفُو مساويها محاسنَهــا لا فرق بين النّعْى والبُشرى(٤)
يا رب يومٍ أتَتْ بُشراه مقبلــةً ثم استحالت بصوت النّعْى بشراه(٥)

إن الحياة والموت متقاربان لا يفصل بينهما إلا برزخ قصير ، والإنسان يسر بنمائه فى الحياة ، وكأنه لا يدرك أن هذا النماء ليس إلا خطوات يخطوها فى طريق الفناء ، وهذه الأنفاس التى تتردد فى صدره فتبعث فيه الحياة

---

(١) ديوانه / ١٦٨ .
(٢) ديوانه / ٢ .
(٣) ديوانه / ٢٥٢ .
(٤) ديوانه / ٥ .
(٥) ديوانه / ٢٩٣ .

وتحفظها عليه ، إنها هى نفسها التى تميته وتفنيه ، فكل نَفَس منها خطوة نحو الموت ، وما الحياة — فى حقيقة أمرها — إلا أنفاس معدودة ، كلما مضى نفس منها خطا الإنسان خطوة نحو نهايته :

ونَفْس الفتى مسرورة بنَمائها ... وللنقص تنمو كل ذات نماء(1)

ولى غاية يجرى إليها تَنَفسى ... إذا ما انقضتْ تنفيسة لى تقرّبتْ(2)

حياتُك أنفاس تُعَد ، فكلما ... مضى نفَس منها نَقَصْت بها جُزْءا

يُميتك ما يُحْييك فى كل ساعة ... ويحدوك حادٍ ما يريد بك الهزءا(3)

والأيام عنده أحياناً رحىً دائرة تطحن الناس طحناً وهم فى غفلاتهم لاهون :

يا ساكنَ الدنيا أمنْتَ زوالها ... ولقد ترى الأيام دائرة الرّحى(4)

أمّا رحى الدنيا فدا ... ئرة تدور على بنَيها (5)

والناس فى غفلاتهم ... ورحى المنيّة تَطْحَنُ(6)

وأحياناً مناجل تحصد كل زرع :

هى الأيام تحْصد كل زرعٍ ... ليوم حَصَادها زرِعَ الزروعُ(7)

وأحياناً مُدىً تفْرى وتجزر :

وأمّا بنو الدنيا ففى غفَلاتهم ... وأمّا مُدَى الدنيا فتفْرِى وتجزرُ(8)

ولكن النتيجة — على كل حال — واحدة . إنها الموت الذى يبيد الجميع ولا يترك منهم أحداً :

---

(1) ديوانه / 2 .
(2) ديوانه / 52 .
(3) ديوانه / 10 .
(4) ديوانه / 8 .
(5) ديوانه / 291 .
(6) ديوانه / 267 .
(7) ديوانه / 154 .
(8) ديوانه / 116 .

ألا إننـــا كلنّـا بائـــدُ ... وأىُّ بنى آدمٍ خـالـدُ(١)

ألا كل مولودٍ فللموت يُولَدُ ... ولست أرى حياً لشىء يُخلّدُ(٢)

الموت لا والداً يُبْقى ولا وَلَدا ... ولا صغيراً ولا شيخاً ولا أحداً(٣)

والمـوت لا يُبْقى على أحـدٍ ... ولكل جمعٍ منه مَصْرَعُهُ(٤)

المنـايا تَجُوس كلَّ البـلادِ ... والمنايا تبيـد كل العباد(٥)

والمنـايا تأتى على كل شىء ... والبلى مُرْصَدٌ لكل جديد(٦)

نموت جميعا كلنا غيرَ ما شكٍّ ... ولاأحدٌ يَبقى سوى مالكِ الملك(٧)

إنه يبيد الملوك كما يبيد السوقة ، ويبيد السادة كما يبيد العبيد ، ويبيد الغنى كما يبيد الفقير ، فالكل يسلك سبيلاً واحداً مشتركاً :

المـوت بين الخلـق مُشْترك ... لا سـوقةٌ تَبْـقى ولا مَلكُ

ما ضرَّ أصحـابَ القليـل وما ... أغنى عن الأملاك ما مَلَكوا

لم يختلفْ فى الموت مَسْلَكُهُمْ ... لا بل سبيلاً واحداً سلكوا(٨)

أين الملـوك وأين جنـدهمُ ... صاروا مصيراً أنت صائرهُ

فسبيلنـا فى المـوت مشتركٌ ... تتلو أصاغرَه أكابـرهُ(٩)

وأشد ما يلفت نظره ويثير فى عقله التفكير والاعتبار شيئان : موت الملوك ، وموت الأطباء . فهؤلاء الملوك الذين تحصنوا فى قصورهم الشامخة ومن حولهم الجند والحجاب والحراس ، والناس يخافون صولتهم ويخشون بطشهم ، سوف يطويهم الموت كما يطوى سائر البشر :

---

(١) ديوانه / ٦٩ .

(٢) ديوانه / ٧٤ .

(٣) ديوانه / ٧٥

(٤) ديوانه / ١٦٢ .

(٥) ديوانه / ٧٥ .

(٦) ديوانه / ٨٥ .

(٧) ديوانه / ١٧٩ .

(٨) ديوانه / ١٨٦ .

(٩) ديوانه / ١٢٣ .

أين الملوك التى حُفَّتْ مدائنها ... دونَ المنايا بحُجّاب وحُرّاس (١)

يا ساكنَ القُبّة المطيف به ... حُرّاسُه والجنود والعَدَد

دارك دارٌ يموت ساكنُها ... دارك يُبْلى جديدَها الأبد(٢)

ورب مُسلّط قد كان فينا ... عزيزاً مُنْكر السطَوات فَخْماً

ولو يَنْشقُ تُرب الأرض عنه ... عَددْتَ عظامَه عظماً فعظما(٣)

وهؤلاء الأطباء الذين يقضون حياتهم فى مصاولة الموت ، وإنقاذ البشر من براثن الأمراض والأدواء ، سوف يطويهم الموت كما يطوى مرضاهم ، بل لعله يطويهم قبلهم ، دون أن يغنيهم علمهم وطبهم شيئاً :

إن الطبيبَ بطبِّه ودوائه ... لا يستطيع دفاعَ مكروه أتى

ما للطبيب يموت بالداء الذى ... قد كان يُبرئ منه فيما قد مَضى

ذهَبَ المداوى والمداوَى والذى ... جلبَ الدواء وباعه ومن اشترى(٤)

وقبلكَ داوى الطبيب المريض ... فعاش المريض وماتَ الطبيبْ(٥)

فالموت داء يعجز عنه كل دواء ، ولا ترده حيلة ولا وسيلة :

يَعز دفاع الموت عن كل حيلة ... ويَعْيَا بداء الموت كل دواء(٦)

إنه سنة الله فى أرضه منذ أن خَلَقَ الخليقة ، وبحسب الإنسان أن يفكر فى القرون التى خلت والأجيال التى مضت : أين ذهبت ؟ وإلى أين انتهى بها المصير ؟

مَنْ يَعشْ يَكبَرْ ومن يكبر يمتْ ... والمنايا لا تُبَالى من أتَتْ

كم وكم قد دَرَجَتْ مِنْ قبلنا ... من قرون وقرون قد مضت(٧)

---

(١) ديوانه / ١٣٠ .

(٢) ديوانه / ٨٦ .

(٣) ديوانه / ٢٤٩ .

(٤) ديوانه / ١٠ .

(٥) ديوانه / ١٨ .

(٦) ديوانه / ٢ .

(٧) ديوانه / ٣٩ .

كم قرونٍ حَضرتْنا قد مضت فنسينـــا بعــدها مَحْضرَها
صورٌ كانت أناساً مثلنـــا ثم أفناها الذى صــوّرَها (١)

أين القــرون الماضيـــهْ تركوا المنـــازل خاليــهْ
فاستبــدلت بهمُ ديـــا رهمُ الريـــاحَ الهـــاوية
وتشتّتتْ عنهـــا الجمــو ع وفارقتهـــا الغاشيــه
فإذا محـَــلٌّ للوحــو ش وللكــلابِ العـــاويه
درَجُــوا فما أبقــتْ صرو ف الدهر منهمْ باقيــه (٢)

بل أين آباؤه وآباء آبائه منذ آدم إلى اليوم ؟ أين مضوا ؟ إنه الموت قد تخطّفهم واحداً بعد واحد ، وجيلاً بعد جيل ، ولم يغادر منهم أحداً :

يا نَفْس أين أبى وأين أبو أبى وأبوه ؟ عُدِّى لا أبالكِ واحسبِى
عُدِّى فإنى قد نظرت فلم أجد بينى وبين أبيكِ آدمَ منْ أب
أفأنت ترجين السلامةَ بعدهم هلاّ هُديتِ لسَمْتِ وجه المطلب
قد ماتَ ما بينَ الجنين إلى الرضيـــعِ إلى الفطيم إلى الكبيرِ الأشيب(٣)

ولسوف ينتهى هو إلى المصير الذى انتهوا إليه عندما يحين أجله المكتوب ، بل سوف ينتهى البشر كلهم واحداً بعد واحد إلى نفس المصير طال بهم الأجل أو قصر :

توهـَّمْتُ قوماً قد خـَلَوْا فكأنهم بأجمعهم كانوا خَيالاً تُخُيِّــلاَ
ولستُ بأبقى منهمُ فى ديارهم ولكنَّ لى فيها كتاباً مؤجَّلا
وما الناس إلاّ ميتٌ وابن ميّتٍ تأجّلَ حى منهم أو تعَجّلا (٤)

كم سترَى فى الناس منْ هالكٍ وهالكٍ حتى تُــرَى هالكا
فانظــر سبيــلاً سلكوه ولاَ تحسبْ بأنْ لستَ له سالكا (٥)

---

(١) ديوانه / ١٢٥ .
(٢) ديوانه / ٣٠٤ .
(٣) ديوانه / ٢٣ .
(٤) ديوانه / ٢١١
(٥) ديوانه / ١٨٦ .

ولسوف يصبح الأحياء حديثاً لمن بعدهم كما كان الموتى حديثاً لهم وسيفنى الجميع ولن يبقى منهم سوى أحاديثهم وأسمائهم :

كأنّا وقد صرنا حديثاً لغيرنا … نخاض كما خضْنا الحديث لمن خلا (١)

لم يُخْلقِ الخلق إلا للفناء معا … نَفْنَى وتبقى أحاديثٌ وأسماء (٢)

بل سيفنى الجميع ويفنى ذكرهم معهم ، ولن يذكرهم أحد :

مَنْ مات مالَ ذوو مودته … عنه وحالوا عن مَوَدّته (٣)

يَبْلى مع الميْت ذكر الذاكرين له … مَنْ غاب غَيْبةَ من لا يُرتجى نُسيا

من مات مات رجاء الناس فيه فولَّـــوْه الجفاء ومَنْ لا يُرتجى جُفيا (٤)

وكما خلقنا من تراب سنصير إلى تراب ، فالتراب هو البداية والنهاية ، وهو المبدأ والمعاد ، وهو المورد والمصدر :

منْ تراب خُلقْتَ لا شك فيه … وغداً أنتَ صائر للــتراب (٥)

نحن بنــو الأرض وسكانها … منها خُلقنا وإليها نصيرْ (٦)

وإذا كان هذا هو المصير المحتوم ففيم صراع الإنسان وكفاحه فى الحياة ؟ ولمن يبنى ويُشيّد ؟ ولم يجمع الأموال ويحرص عليها ؟

لمنْ نبنى ونحن إلى تــراب … نصير كما خُلقْنا من تراب (٧)

فيا عجباً تموت وأنت تَبْــنى … وتتخــذ المصــانع والقبابا

ألم تر أن غُدْوةَ كل يــوم … تزيدكَ منْ منيتك اقــترابا

وَحقٌ لمؤمنٍ بالموت أنْ لا … يُسوّغه الطعامَ ولا الشرابا (٨)

---

(١) ديوانه / ٢١١ .

(٢) ديوانه / ١ .

(٣) ديوانه / ٥٧

(٤) ديوانه / ٣٠١ .

(٥) ديوانه / ٣١ .

(٦) ديوانه / ١١٨ .

(٧) ديوانه / ٢٣ .

(٨) ديوانه / ١٣ ، ١٤

عَجَباً من معشر سَلَفوا   أىَّ غبنٍ بينَ غُبنوا
وَفّروا الدنيا لغيرهمُ   وابتنوا فيها وما سكنوا
تركوها بعد ما اشتبكتْ   بينهم فى حُبّها الإحَن (١)
خَدعتْنا الآمال حتى طَلَبْنا   وجَمعْنا لغيرنا وسَعيْنا
وابتنينا وما نفكر فى الدهـ   ـر وفى صرْفه غَداةَ ابتنينا
وابتغينا من المَعاش فُضولا   لوقنَعْنَا بدونها لاكتفينا
ولعمرى لنمضين ولا نمـ   ـضى بشئٍ منها إذا ما مضينا
عجباً لامرئ تيَقن أن الـ   ـموت حقٌ فقرَّ بالعيش عيْنا(٢)

حقاً إنها خديعة الآمال ، فلن يأخذ الإنسان معه من حياته شيئاً إلا ذلك الثوب الأبيض الذى سيلف فيه جسده ليكون كفناً له ، وإلا تلك الأعمال الصالحة التى قدمها فى حياته لتكون زاداً يتزود به فى رحلته إلى الآخرة :

كلُّ حىٍّ عند ميتَته   حظه من ماله الكَفَنُ
ما له مما يخلّفه   بعدُ إلاّ فعْله الحسن (٣) .
ألاَ فاخرجْ من الدنيا جميعا   وَزَجِّ من المعاش بما زَجَا لَكْ
فلستَ مخلِّفا فى الناس شيئاً   ولا متزودا إلاّ فَعالكْ(٤)

وإذن لمن يبنى الإنسان ويشيد ؟ ولمن يلد وينجب ؟ ولمن يجمع الأموال ويقتنيها ؟ إنه يبنى للخراب ، ويلد للموت ، ويجمع لمن يرثه بعد موته :

لدوا للموت ، وابنوا للخرابِ   فكلكمُ يصير إلى تَبَاب (٥)

---

(١) ديوانه / ٢٥٢ .
(٢) ديوانه / ٢٥٦ .
(٣) ديوانه / ٢٥٢ ، ٢٥٣
(٤) ديوانه / ١٩٠ .
(٥) ديوانه / ٢٣ .

للموتِ ما تلد الأقــوام كلهمُ ... وللبلى كل مابنَوا وما غرَسوا[1]

جـَمَعوا فما أكلوا الذى جـَمَعوا ... وبنوا مساكنهم فما سكنوا[2]

يا جامعَ المال فى الدنيا لوارثه ... هل أنتَ بالمال بعد الموتِ تنتفع[3]

أبقيت مالكِ ميراثاً لوارثــه ... فليت شعرىَ ما أبقى لكَ المال

القوم بعدكَ فى حالٍ تسرهمُ ... فكيف بعدهمُ دارت بكَ الحال

مَلوا البكاء فما يبكيك منْ أحد ... واستحكم القيل فى الميراث والقال[4]

أيا بانىَ الدنيا لغيركَ تبتــى ... ويا جامعَ الدنيا لغيركَ تجْمَع

ألم تر أن المرء يَحبْس ماله ... ووارثه فيه غــداً يتمتــع[5]

وأكثر ما يقف عنده أبو العتاهية فى حديثه عن الموت ويطيل الوقوف منظران : منظر سكرات الموت ، ومنظر القبور . وهو يتخير لهما دائماً الأوضاع التى تثير فى النفس الانقباض والوحشة والرهبة والفزع والتشاؤم . وما من شك فى أنه كان يقصد إلى ذلك قصداً لأنه حريص على أن يثير فى النفس هذه المشاعر ، وكأنه يراها البوق الذى يجب أن ينفخ فيه لينبه هذه النفس من غفلتها ، أو النار التى يجب أن تلقى فيها لتصهرها وتطهرها . إنه ما يزال يضغط بهذه الصور المثيرة على أعصاب الإنسان حتى ليوشك أن يحطمها ، وكأنه لايريد أن يتركها حتى تنهار تحت وطأة قبضته ، بل قبضة الموت القوية الرهيبة .

وهو فى المنظر الأول يتحدث عن ساعة الاحتضار ، ويصف مايعانيه المحتضر من كُرَب الموت وغصَصه ، وقد أخذت روحه تحشرج فى صدره ، وغصة الموت تتردد فى حلقه ، وهو يقلِّب طرفه فيمن حوله ، ويديرعينيه

---

(١) ديوانه / ١٢٩ .
(٢) ديوانه / ٢٧٣ .
(٣) ديوانه / ١٥٦ .
(٤) ديوانه / ٢١٧ .
(٥) ديوانه / ١٤٦ .

هاهنا وهاهنا ، والكل عاجز أمام سلطان الموت ، مكتوف اليدين ، لا يملك له شيئاً :

يا كرْبتى يومَ لا جارٌ يبرُّ ولا مولى ينفّس إلا الله كرْبَتيَهْ
إذا تَمَثّل لى كرب السّياق وقد قَلّبت طرفى وقد ردّدْت غُصّتيهْ
أن حَثَّ بى عَلَزٌ عالٍ وحشرَجَ فى صدرى ودارتْ لكرْبِ الموت مقلتيه (١)

ثم ها هو ذا ، وقد اشتدت به سكرة الموت ، يغمض عينيه مستسلماً له ، وقد أخذت مفاصله تسترخى شيئاً فشيئاً . ثم ها هى ذى روحه تنزع من جسده ، وما أسرع ما يجىء غاسله ليجهزه إلى قبره ، ومن خلفه الثواكل والنوادب :

فغمّض عينه للمــو ت واسترختْ مفاصلُه
فما لبث السّياق به إلى أنْ جاء غاســله
فجهّزه إلى جَــدَثٍ سيكثُر فيه خاذلــه
ويصبح شاحطَ المَثْوى مفجّعَــــةً ثواكلــه
مُخمّشــةً نوادبُــه مُسَلّبــةً غلائله (٢)

ولعل صورة من صور هذا المنظر لم تصل من القوة والعنف مثلما وصلت إليه تلك الصورة القاتمة التى يصور فيها المحتضر وقد التف من حوله أقرباؤه وهم يبكون . إنهم يحاولون إنقاذه ، وكل واحد يطلب إلى الآخر أن يدركه . إنهم يسائلونه ويكلمونه ولكن لا حياة لمن تنادى . إنهم يحركونه لعلهم يبعثون فيه الحياة ، ولكن لا أمل فى الحياة . لقد أصبح وما بينه وبين الموت سوى خيط واهٍ ولن يلبث إلا قليلاً حتى ينقطع . لقد يئسوا منه فمضوا يلقنونه الشهادتين . ثم ها هو ذا يلفظ نفسه الأخير بين أيديهم فيوجهونه إلى القبلة ، ويمددونه ، ويغمضون عينيه ، ثم يأخذون فى

---

(١) ديوانه / ٣٠٣ — وفيه «إنه» مكان « أن » ولا معنى لها هنا ، وربما كانت خطأ مطبعياً . والعلز : ما يعترى المحتضر من قلق وخفة وهلع . وساق المريض سياقاً : شرع فى نزع الروح ..

(٢) ديوانه / ٢٢٨ .

الاستعداد لدفنه . إنهم على عجل لا يطيقون انتظاراً ولا تأخيراً . إنهم يرفعونه فوق تلك الخشبة الرهيبة ليغسلوه ، ثم يكفنونه ويحنطونه ، ثم يحملونه ويخرجون به فوق نعشه ليشيعوه إلى مقره الأخير ، فإذا ما صلوا عليه دفنوه ، ثم خلفوه بعد أن يثقلوا قبره بالأحجار والصفائح بعيداً وحيداً فريداً . ثم ها هم أولاء — وقد انتهوا من مهمتهم — ينصرفون عنه وكأنهم لم يعرفوه ، ولم يكونوا منذ قليل يقومون على تجهيزه ودفنه :

وكأن بالمرء قد يَبْكى عليه أقْرَبُوهُ
وكأنَّ القوم قد قاموا فقالوا أدْرِكوه
سائلوه كلّمُوه حرّكوه لَقّنُوه
فإذا استيأس منه القوم قالوا أحرِقوه
حَرِّفوه وَجِهّوه مَدُّدوه غَمِّضُوه
عَجّلوه لرحيل عجِّلوا لا تَحْبسُوه
ارفعوه غَسّلوهُ كفنوهُ حَنّطوهُ
فإذا ما لُف فى الأكفان قالوا فاحملوه
أخرِجُوه فوق أعواد المنايا شَيّعُوه
فإذا صلّوا عليه قيل هاتوا واقبروه
فإذا ما استودعوه الأرضَ رهناً تركوه
خلّفوه تحت رمسٍ أوْقَروه أثقلوه
أبعدوهُ أسحقوهُ أوْحَدوهُ أفردوهُ
وَدّعوه فارقوه أسْلَمُوه خلّفوه
وانثنوا عنه وخَلَّوْه كأنْ لم يعرفوهُ
وكأن القوم فيما كان فيه لم يَلُوه (١)

أرأيت إلى هذا اللحن الكئيب ؟ إنه ليس لحناً شعرياً ، وإنما هو

---

(١) ديوانه / ٢٩٣ — ٢٩٤ .

« لحن جنائزى » . إنه لحن الموت يعزفه شاعر الموت على أوتاره الحزينة الباكية . إنه ليس شعر شاعر ، ولكنه نعيب بومة كئيبة تنعىٰ للإنسان حياته ، وتشيعه - بل تستقبله - بهذا البكاء والنحيب ، بل بهذا العويل والتعديد . إنها رواسب « سُعْدى النائحة » التى استقرت فى أعماقه منذ صدر شبابه ، وأصداء نواحها المشئوم الذى طالما استمع إليه ، تنزع أكفانها عنها لتملأ أسماع الناس بهذا النعيب الكئيب . إن أبا العتاهية لم يترك شيئاً يثير فى النفس الانقباض والوحشة والتشاؤم إلا ذكره . إنه يعتمد على هذا الوزن القصير السريع - مجزوء الرمل - يمثل به سرعة انحدار « قصة الحياة » إلى نهايتها ، وقصرَ ذلك « الفصل الختامى » الذى تُسْدل الستار بعده عليها ، ويعتمد على هذه القافية الهائية « المردوفة الموصولة بمد » - كما يقول علماء القافية ، ليمثل بها ذلك النواح والنحيب وتلك الآهات والزفرات التى تنبعث من صدور الحزانى فى مَنَاحات الموتى حارةً طويلة عميقة .

وأما المنظر الثانى ، منظر القبور ، فإن أكثر ما يقف عنده منه الموازنة بين حال أصحابها فيها وحالهم من قبل فى الدنيا . وهو يتحدث عنها وعنهم حيناً ، ويتحدث إليها وإليهم حيناً آخر . وهو - فى كلتا الحالتين - يحاول أن يستخلص العبرة ، وأن يذكر الإنسان بهذا المصير المحتوم الذى لا بد أن يصير إليه ، كما صار إليه أولئك الذين كانوا يستمتعون بالحياة مثله ثم طوتهم يد الموت وألقت بهم تحت التراب :

إنى سألت القبر ما فَعَلَتْ ... بعدى وجوهٌ فيكَ مُنْعفِرَهْ
فأجابنى : صيرْتُ ريحهــمُ ... تؤذيك بعد روائحٍ عَطِرَهْ
وأكلت أجساداً منعّمــــة ... كان النعيم يَهــزها نَضِرهْ
لم أبْقِ غير جماجمٍ عَرِيَتْ ... بيضٍ تلوح وأعظمٍ نَخِرهْ(١)
ألا أين الألى سَــلَفُــوا ... دعُــوا للموت واختُطفُــوا
فوافَوْا حيــث لا تُحَفٌ ... ولا طُــرفٌ ولا لُطَــف

(١) ديوانه / ١٢١ .

تُرصُّ عليهم حُفَرٌ وتُبْنى ثم تَنْخَسِفُ
لهم من تُربِها فُرُشٌ ومن رَضراضها لُحُفُ
تَقَطّعَ منهم سبب الرجاء فضيّعوا وجفُوا
تمر بعسكر الموتى وقلبك منه لا يَجِفُ
كأنّ مُشَيّعيك وقد رَمَوْا بك ثمَّ وانصرفوا (١)

ومن الطبيعي أن تكون قبور الملوك وقبور أصحاب اللهو والمجون هي التي تبعث على العظة والاعتبار أكثر من غيرها ، لأن أصحابها كانوا مستمتعين بحياتهم أكثر من سواهم ، وكانوا في غفلاتهم لا يكادون يذكرون مصيرهم المحتوم . ولهذا كان طبيعياً أن يلتفت أبو العتاهية إلى هذه القبور يستخلص منها العبرة ويضرب بها المثل :

زرتُ القبورَ قبورَ أهل الملك في الدنيا وأهلِ الرّتع في الشّهَواتِ
كانوا ملوك مآكلٍ ومشارب وملابسٍ وروائح عَطِرات
فإذا بأجسادٍ عَرين من الكسَا وبأوجهٍ في الترْب مُنْعَفِرات
لم تُبْقِ منها الأرض غير جماجم بيضٍ تلوح وأعظمٍ نَخرات(٢)

يا سا كناً باطنَ القبور أما للواردين القبورَ منْ صدَرِ
ما فَعَلَ التاركون مُلْكَهُم أهل القباب العظام والحُجَرِ
هل يَبْتنون القبور بينكمُ أم هل لهمْ من عُلاً ومنْ خَطَر
ما فَعَلَتْ منهمُ الوجوه أقد بُدِّدَ عنها محاسن الصورِ (٣)

والقبور عنده أحياناً سجون لا تشبهها السجون . إنها سجون تضم العالمين جميعاً ، ولا تَصون وَجْه أحد عن التراب :

إن القبورَ سجونٌ ما مثلهن سجونُ

---

(١) ديوانه / ١٦٨ . وربما كان صدر البيت الأخير تحريفا عن« كأن بمشيعيك » بتخفيف كأن وزيادة الباء ، حتى يستقيم التعبير .
(٢) ديوانه / ٤١ – ٤٢ .
(١) ديوانه / ٩٤ – ٩٥ .

كم في القبور قرونٌ ممن مضى وقــرون
ما في المقابرِ وَجْــهٌ عن التراب مَصون(1)

وهي أحياناً أخرى بيوت الانقطاع عن الدنيا والارتحال عنها ، وبيوت النوى والغربة والوحشة والضيق والهول ، أو هي — في عبارة مختصرة — بيوت الرّدى :

لأبكينَّ فقد جَدَّ الرحيـــل إلى بيتِ انقطاعى عن الدنيا ورِحلْتيهْ
يابيتُ بيتَ الردى يابيتَ مُنْقطَعي يابيتُ بيت الردى يابيت غُربتيهْ
يا بيت بيتَ النوى عن كل ذي ثقةٍ يابيت بيتَ الردى يابيتُ وَحشتيهْ
يا نأيَ منتَجَعي يا هولَ مُطَّلَعي ياضيقَ مُضَّجَعي يابُعْدَ شُقَّتيه(2)

وهي — على كل حال — المنازل الأخيرة القصيرة السمك ، المرصوصة فوقها الجنادل ، الضيقة المداخل ، التي لا يتزاور أصحابها ، والتي تضم الأصدقاء والأعداء معاً :

ألا فانظــرْ لنفسكَ أيّ زادٍ أنتَ حاملُهُ
لمنزلِ وحدةٍ بين الـــمقابر أنتَ نازله
قصيرِ السمك قد رُصَّتْ عليك به جنــادلُه
بعيدِ تزاور الجــيرا نِ ضيقةٍ مداخلــه
أأيتها المقــابر فيـــكِ مَنْ كنّا نُنازله
ومَن كنّا نتاجــره ومن كنا نعــامله
ومن كنّا نعاشره ومن كنا نُداخلُه
ومن كنّا نفاخــره ومَنْ كنا نطــاوله
ومن كنا نُشــاربه ومن كنا نُؤاكله
ومَنْ كنّا نرافقه ومن كنا ننــازله

---

(1) ديوانه / ٢٥٨ .
(2) ديوانه / ٣٠٣ .

ومَنْ كنا نكارمه ومن كنا نُجامله

ومن كنّا له إلْفاً قليلاً ما نـزاوله

ومن كنا له بالأمـــس إخـوانا نواصله

فحَل مَحلّة مَنْ حلّـــها صُرمَتْ حبائله(١)

ثم هي — فوق ذلك كله — منازل العظة وديار الاعتبار لكل نفس غافلة عن مصيرها :

نَفْسِ زوري القبـورَ واعتبريها حيث فيها لمن يزور عظـاتُ

وانظرى كيف حال منْ حل فيها بعد عزٍّ وهُمْ بها أمـوات

حَرصوا أمَّلوا كحرصك يا نفـس ووافاهمُ الحمام فماتوا

فالسَّراة العظام منهمْ عِظـامٌ فى بطون الثرى حُطامٌ رفـات

فكأنْ قد حلَلْتِ فى مصرع القو م وحلّتْ بجسمكِ المثُلاَت(٢)

وإذا كانت هذه هى النهاية : سكرات وغصص وكرَب يعانيها الإنسان ساعة احتضاره ، ومنازل وحشة وغربة وضيق ونأى ينزلها بعد موته ، فكيف يطيب له فى حياته اللهو واللعب والمراح والسرور ؟ وكيف يطمئن إلى دنيا يسيطر عليها شبح الموت وظل القبر ؟ وكيف يؤمّل بها الآمال ويتمنى الأمانى ؟

المـرء مستأنسٌ بمنـزلةٍ تقتـل سكّانهـا وتَستَلبُ

والمرء فى لهـوه وباطلـه والمـوت فى كل ذاك مقترب

يا خائفَ الموت زال عنك صباً والعُجْب واللهو منك واللعـب

دارك تَنْعَى إليك ساكنهـا قصْرك تُبْلى جديده الحقَب(٣)

ألححتَ فى طلب الصبا وضلاله والموت منك وإنْ كرِهْتَ قريب

(١) ديوانه / ٢٢٩ .

(٢) ديوانه / ٥٥ .

(٣) ديوانه / ١٧ .

أمع المماتِ يطيب عيشُك يا أخي   هيهاتَ ليس مع الممات يطيب(1)

أنلهو وأيامُنــا تذهـب   ونلعب والمـوت لا يلعـبُ

عجبت لذى لَعبِ قد لهَا   عجبت وما لىَ لا أعجـب

أيلهـو ويلعب مَنْ نفسُـه   تموتُ ومنـزله يخـرب (2)

حتى متى أنتَ فى لهوٍ وفى لعب   والموت نحوك يهوِى فاغراً فَاهُ

ما كل ما يتمنى المـرء يدركه   ربَّ امرئٌ حتفُه فيما تمنّاه

إن المنى لغَـرورٌ ضلةٌ وهوى   لعل حتف امرئٌ فى الشيء يهواه

تغتر للجهل بالدنيـا وزخرفها   إن الشقى لمنْ غرته دنيـاه

كأن حيّاً وقد طالتْ سلامته   قد صار فى سكَرات الموت تغشاه

تلهو وللموت مُمْسَانا ومُصْبحنا   منْ لم يُصبحْه وجه الموت مَسّاه(3)

ولو أن هذه الحياة لا حياة بعدها لهان الخطب وقل العناء ولأصبح الموت راحة ، ولكن وراء هذه الحياة حياة أخرى ، وبعد الموت بعثاً ونشوراً وحساباً وثواباً وعقاباً وسؤالاً عن كل شيء :

فلو أنّا إذا متنـا تُرِكنـا   لكان الموت راحةَ كل حيٍّ

ولكنا إذا متنـا بُعثنـا   ونُسأل بعده عن كل شيٍّ(4)

فلو كان هول الموت لاشيءَ بعده   لهان علينا الأمر واحتقِرَ الأمْر

ولكنه حشر ونشر وجنّـة   ونار وما قد يستطيل به الخُبْر(5)

وكما نرى الموت بأعيننا حقاً لاشك فيه ، كذلك البعث والنشور والحساب حق لامراء فيه :

---

(1) ديوانه / 19 .

(2) ديوانه / 27 .

(3) ديوانه / 292 – 293 .

(4) ديوانه / 302 .

(5) ديوانه / 111 .

لا بد من موتٍ بدار البلى والله بعد الموت يحيي العظامْ(١)

فما ماتت الأحياء إلا ليُبْعَثوا وإلا لتُجزى كل نفس بما سَعَتْ(٢)

وسيأتى الناس يوم البعث وقد خفت موازين فريق وثقلت موازين فريق ، فأما من خفت موازينه فسيسحب على وجهه فى نار جهنم ، وأما من ثقلت موازينه فسيشرق وجهه ويضىء :

هو الموت يابن الموت والبعث بعده فمنْ بين مبعوث مُخِفاًّ ومُثقَلاَ

ومن بين مسحوبٍ على حرّ وجهه ومن بين من يأتى أغرّ محجلا (٣)

وقد أعدت الجنة للمتقين أصحاب الخير ، وأعدت النار للمذنبين أصحاب الشر . أما أصحاب الجنة ففى ظل ظليل ، ورحيق وسلسبيل ، ورَوْح وريحان ، فى منزل كرامة ، تعلو وجوههم نضرة النعيم ، ويسعى نورهم بين أيديهم . وأما أصحاب النار فقد أعد الله لهم فى جهنم ذات الشهيق والزفير سلاسل وأغلالاً وسعيراً :

والخير موعده الجنا ن وظلّها ورحيقُها

والشر موعده لَظىً وزفيرها وشهيقها (٤)

يومٌ ينادَى فيه كل مُضلَّل بمقطّعات النار والأغلالِ

للمتقين هناك نُزْل كرامة علت الوجوه بنضرة وجمال

زمرٌ أضاءتْ للحساب وجوهها فلها بريقٌ عنده وتلالى

نزلوا بأكرم سيدٍ فأظلّهم فى دارِ مُلك جلالةٍ وظلال(٥)

اسْل عن الدنيا وعن ظلها فإن فى الجنة ظلاً ظليلْ

وإنّ فى الجنة للرَّوْح والريحان والراحة والسلسبيل

مَنْ دخل الجنة نال الرضى مما تمنى واستطابَ المقيلْ(٦)

---

(١) ديوانه / ٢٣٨ .

(٢) ديوانه / ٥٠ .

(٣) ديوانه / ٢١٢ .

(٤) ديوانه / ١٧٧ .

(٥) ديوانه / ١٩٦ .

(٦) ديوانه / ٢٠٢ - ٢٠٣ .

وهو يعجب من غفلة الإنسان عن يوم القيامة ، يوم تزلزل الأرض زلزالها ، وتنشق عن أهل القبور ، ويلجم الناس العرق ، وتقشعر جلودهم ، ذلك اليوم الرهيب الذى يجعل الولدان شيباً ، وتضع فيه كل ذات حمل حملها :

ما أغفل الناسَ عن يوم انبعاثهمُ ويوم يُلْجمهم فى الموقف العَرَقُ(١)
لله يومٌ تقشعرُّ جلــــودهم وتشيب منه ذوائب الأطفــالِ
يوم النوازل والزلازل والحــوا ملِ فيه إذ يَقْذفْن بالأحمال
يوم التّغابُنِ والتبــاين والتنــا زل والأمور عظيمةِ الأهوال(٢)
يوم انشقاق الأرض عن أهل البلى فيها ويبدو السخط والرضــوانُ
يوم القيامة يومَ يُظْلم فيه ظلــــم الظالمين ويشرق الإحسان (٣)

وإذن ما السبيل إلى النجاة ؟ وما الطريق إلى الفوز ؟ إنه يقرب لك السبيل ، ويختصر الطريق ، ويلخص الوسيلة تلخيصاً قريباً سهلاً ، فأمامك بعد الموت داران : دار سعادة دائمة ، ودار شقاء مقيم ، فعش طول حياتك بين رجاء فى الأولى وخوف من الثانية ، ولا تجعل للغفلة سبيلاً إلى قلبك ، فطالب الجنة لا ينام وراهب النار لا ينام :

أمامك يا نَدْمان دار سعــادة يدوم البَقَا فيها ودار شقاءِ
خُلقت لإحدى الغايتين فلا تَنَمْ وكن بين خوفٍ منهما ورجاء(٤)
عجبتُ للنــار نام راهبهــا وجنــةِ الخلد نام راغبُها (٥)
ولله عينٌ أيقنتْ أن جنــــةً وناراً يقينٌ صادق ثم نامتِ (٦)

وهو يضع يديك على السر فى هذه الغفلة . إن الإنسان لا يعلم متى

---

(١) ديوانه / ١٧٣ .
(٢) ديوانه / ١٩٦
(٣) ديوانه / ٢٥٩ .
(٤) ديوانه / ٣ .
(٥) ديوانه / ٣٥ .
(٦) ديوانه / ٤٥ .

ينقضى أجله وتحين ساعته ، فتمر الأيام عليه دون أن يقدم بين يديه عملاً صالحاً يلقى الله به :

ألا إنما غــرٌّ ابنَ آدم أنــه   له مدة تخفى عليه وميقــاتُ
وكلٌّ بنى الدنيــا يُعَلّل نفسه   تمر شهور ذاهبــاتٌ وساعات(١)

والدليل على ذلك ما نلاحظه على تصرفات الإنسان فى حياته من التوبة إذا ألم به المرض ، والرجوع إلى الذنوب إذا ثابت إليه صحته ، ومن الضعف إذا مسه الضرّ ، والطغيان إذا مازال عنه :

تتوب من الذنوب إذا مَرِضْتَا   وترجع للذنوب إذا بريتــا
إذا ما الضر مَسَّك أنت باكٍ   وأخبث ما يكون إذا قَوِيتا(٢)

ولكن هل يضمن الإنسان أن يمتد به الأجل حتى يتوب عما فرط منه ؟ أليس من المحتمل أن تأتيه منيته وهو مايزال مقيماً على خطاياه ؟

أما تخشى بأن تأتى المنــايا   وأنتَ على الخطايا قد دُهِيتا(٣)
كم غافلٍ أودى به الموت   لم يأخذ الأهبــة للفَوْت(٤)
كأنى بنفسك قد عُوجلَتْ   على ذاك فى بعض غِرّاتها (٥)

وإذن فليعمل الإنسان لآخرته كأنه يموت غداً . وأساس هذا العمل عنده الزهد فى الدنيا ، فهو الطريق الروحى الذى يوصله إلى الغاية المنشودة ، وهى السعادة فى الآخرة .

وأولى خطوات هذا الطريق أن يرى الإنسان الدنيا على حقيقتها : دارَ انتقالٍ إلى الآخرة ، وطريقاً يوصل إليها ، ورحلةً محتومة إلى عالم يحاسب فيه على كل ما قدمت يداه . فإذا ما خطا هذه الخطوة كانت الخطوة التالية أن يقطع حبله من الدنيا ليصله بالآخرة ، وأن يعتزلها

---

(١) ديوانه / ٤٢ .
(٢) ديوانه / ٥٥ .
(٣) ديوانه / ٥٥ .
(٤) ديوانه / ٥٤ .
(٥) ديوانه / ٥٦ .

حتّى ينجو منها ، وأن يكون داخلاً فيها كأنه خارج منها ، وأن يتجه بقلبه وفكره وجوارحه إلى الآخرة ليعمل لها ويسعى إليها ، وأن يتزود لهذه الرحلة المحتومة بزاد يوصله إلى نهايتها دون أن ينقطع به الطريق :

أيا صاحِ إن الدار دار تَبَلُّغٍ ... إلى بَرْزَخِ الموتى ودار تَزوُّدِ
ألستَ ترى أن الحوادث جمّةٌ ... يروح علينا صرْفهن ويغتدى
تَبَلّغْ من الدنيا ونَلْ من كفافها ... ولا تَعْتَقِدْها فى ضميرٍ ولا يدِ
وكن داخلاً فيها كأنك خارجٌ ... إلى غيرها منها من اليوم أو غدِ (١)

أيا نفس لا تَسْتوطنى دار قُلْعة ... ولكنْ خذى بالزاد قبل ارتحالكِ
أيا نفس لا تنسى كتابَكِ واذكرى ... لك الويل إنْ أعْطِيته بشمالكِ
أيا نفس إن اليوم يوم تفرغٍ ... فدونَكِهِ من قبل يوم اشتغالكِ
ومسئولةٌ يا نفس أنتِ فيسِّرى ... جواباً ليوم الحشر قبلَ سؤالكِ
ومسكينةٌ يا نفس أنتِ فقيرةٌ ... إلى خيرِ ما قَدمْتهِ من فَعالكِ(٢)

ستندم إنْ رحلتَ بغير زادٍ ... وتَشْقى إذ يناديك المنادى
فلا تأمنْ لذى الدنيا صلاحا ... فإنّ صلاحها عين الفساد
ولا تفْرح بمالٍ تقتنيهِ ... فإنك فيه معكوس المُراد
وتُبْ مما جنيتَ وأنت حى ... وكن متنبّها قبلَ الرقاد
أترضى أن تكون رفيقَ قومٍ ... لهم زادٌ وأنت بغير زاد (٣)

وخير زاد يتزود به الإنسان فى هذه الرحلة جهاد النفس . وهو عنده على نوعين : جهاد المال ، وجهاد الهوى . أما جهاد المال فوسيلته القناعة ، فالقناعة – كما يقال – كنز لا يفنى ، وهى – عنده – أعز سبب يتمسك به الإنسان فى حياته لينجو من فتنة المال فيها :

---

(١) ديوانه / ٨٠ .

(٢) ديوانه / ١٨٩ .

(٣) ديوانه / ٨٠ .

ولقد بلوتُ فلم أجد سبباً   بأعزَّ منْ قَنَعٍ ولا أغلى (١)

وبالقناعة يستريح الإنسان فى حياته ، وتستقر أموره ، ويصبح العيش لديه سهلاً قريب المنال ، فى حين يسبب الحرص المتاعب والشقاء ، وليس الغنى فضة وذهباً ، وإنما هو – فى حقيقة الأمر – غنى النفس :

وفى جميل القُنُوع ينخفض العيش وبالحرصِ يَعْظُم التعــبُ
إن الغنى فى النفوس والعزَّ تقــوى الله لا فضةٌ ولا ذهب (٢)

والعاقل من يحذر الدهر ويعمل لما بعد الموت دون أن يجعل الدنيا تغره وتخدعه بما فيها من ذهب وفضة :

فتَوَقَّ دهركَ ما استطعتَ ولا   تَغْرُرْك فضتُه ولا ذهَبُهُ (٣)

وما دمت مؤمناً بأنك فى هذه الحياة على سفر ففيم طمعك وجشعك وحرصك على جمع المال ؟ وإنما يكفيك منه ما يكفى المسافر من زاد يتزود به فى سفره :

تَبْغى من الدنيا الكثيرَ وإنما   يكفيك منها مثل زادِ الراكبِ (٤)

وماذا تأخذ من مالك لو جمعت الدنيا كلها ؟ ألا إن كل ما تجمع مصيره إلى الزوال ، فما انتفاعك بشىء لا يبقى ولا يدوم ؟ فلتقنع بقوت يومك ، وما أكثره لمن يموت :

سأقنع ما بقيت بقوتِ يوم   ولا أبْغَى مكاثــرةً بمال
هَبِ الدنيا تُساق إليك عفــواً   أليس مصير ذاك إلى زوالِ
فما ترجو بشىء ليس يبقى   وشيكاً ما تُغَيره الليــالى
وحقِّك كل ذا يفنى سريعا   ولا شىءٌ يدوم مع الليالى(٥)

---

(١) ديوانه / ٤
(٢) ديوانه / ٣٢ .
(٣) ديوانه / ٣٤ .
(٤) ديوانه / ٣٠
(٥) ديوانه / ٢٠٦ – ٢٠٧ .

حَسْبُكَ مما تبتغيه القــوتُ ما أكثرَ القوتَ لمن يموتُ
إن كان لايُغنيك ما يَكْفيكا فكل ما فى الأرض لايُغْنيكا(١)

وما دمت تؤمن بأن الدنيا متقلبة فماذا يشغلك فيها ؟ إن الغنى لا يدوم وكذلك الفقر لا يدوم . وليس مالك ما تخلفه من بعدك ، وإنما هو ماتقدمه بين يديك لآخرتك . فلا تثقل نفسك بالذنوب فى طلب الدنيا ، ولكن تخفف منها ، فالمتخفِّف أحسن حظاً عند الله ممن أثقلته الأموال والذنوب . ومع ذلك فلمن تجمع الأموال وتثمرها ما دام الموت فى انتظار الجميع ؟ فاترك من يتنافسون على جمع الحُطام ، واقنع بالكَفَاف فهو وسيلة النجاة فى الدنيا والآخرة :

يا طالبَ الدنيا يثقِّل نفسَــه إن المخِفَّ غداً لأحسن حالاَ
إنا لفى دار نرى الإكثــارَ لا يَبْقى لصاحبه ولا الإقــلالا
أأخىَّ إن المال إنْ قدمتَــه لك ليس إنْ خلفتَه لك مالا
أأخىَّ كلٌّ لا محالةَ زائــلٌ فلمن نراك تُثمــر الأمــوالا
أأخىَّ شأنك بالكفافِ وخلِّ مَنْ أثرى ونافس فى الحطام وغالى (٢)
ويا جامعَ الدنيا لغير بلاغــهِ ستتركها فانظرْ لمن أنتَ جامع
وكم قد رأينا الجامعين قد اصْبحتْ لهم بين أطباق التراب مضاجع (٣)

وإذا كان هذا هو المصير ففيم الحرص والطمع ؟ إن من يحرص على النوم على الحرير سيأتى عليه يوم يكون التراب فيه فراشاً له ، فماذا يضره فى حياته لو قنع فيها ووطن نفسه على هذا الفراش الأبدى الذى سيظل فى رقدته عليه حتى يأذن الله ببعث من فى القبور ؟

ما ضرّ مَنْ جعَلَ الترابَ فراشه ألاَّ ينام على الحرير إذا قَنعْ(٤)

ومع ذلك ففيم القلق ؟ إن الله قد كفل لكل إنسان رزقه ، ومدّ

(١) ديوانه / ٣٨٥ .
(٢) ديوانه / ٢١٣ .
(٣) ديوانه / ١٥٠ .
(٤) ديوانه / ١٤٩

الأرض مائدة للناس ، وهى مائدة تسعهم جميعاً ، وفضل الله مبذول لمن يبتغون الخير :

سُبْحَانَ منْ أرضه للخَلْق مائدةٌ كلٌّ يوافيه رزقٌ منه مكفول

غَدَّى الأنامَ وعشّاهم فأوسعهم وفضلُه لبُغاة الخير مبذول (١)

وأما جهاد الهوى فوسيلته التقوى . ويعترف أبو العتاهية بأن هذا الجهاد أشدُّ أنواع الجهاد ، ولكنه يرى أن التقوى هى السلاح القوى الماضى الذى يصلح له :

أشدُّ الجهـاد جهاد الهـوى وما كرَّم المرءَ إلا التقَى (٢)

وسر المشكلة أن الناس يحبون الدنيا حباً يملأ عليهم كل نفوسهم ، ويملك عليهم كل عقولهم ، ويصل بهم إلى درجة السكر والجنون فيقضون أيامهم فى أرجوحة المنى التى تعرضهم للفتن ، بل يفنون عمرهم إفناء فيها :

ما أسْكَرَ الدنيا لصاحبهـا وأضرّها للعقـلِ أحيـانا

دار لها شُبَـهٌ مُلَبّسَـةٌ تَدع الصحيح العقل سكرانا (٣)

أجَنُّ بزهرة الدنيـا جنـونا وأفْنى العمر فيها بالتمـنى (٤)

كم إلى كم أنت فى أرجـوحةٍ تتمنى زمنـاً بعد زمَنْ

ومتى ما تَتَرجّحْ فى المـنى تتعرّضْ لمضرات الفـتن (٥)

هوَى النفس فى الدنيا إلى أن تغُولها كما غالتِ الدنيا أباها وجَدَّها (٦)

والمنى مَشْغلة للإنسان عن الآخرة ، والهوى فتنة للنفس وخديعة ، وغفلةٌ تصيب الإنسان فى هذه الدنيا :

---

(١) ديوانه / ١٩٤ .

(٢) ديوانه / ٣ .

(٣) ديوانه / ٢٥٦ .

(٤) ديوانه / ٢٦٣ .

(٥) ديوانه / ٢٧٣ .

(٦) ديوانه / ٨٨ .

يا ساكنَ الدنيا لقد أوطنتَهـــا وأمنْتها ، عجباً فكيف أمِنْتَها
وشغلتَ قلبك عن معادك بالمنى وخدعتَ نفسك بالهوى وفتنتها (١)
والمـــرء فى شهـــواتِ غفلتـــه والدهـــر يخْفضه ويرفَعُه (٢)

والدنيا تميل بعشاقها إلى اللهو والصبا ، ولكنها تجعل منهم عبيداً لها ، أو عبيداً لأنفسهم :

ومالت بكَ الدنيا إلى اللهو والصبا ومنْ مالت الدنيا به صار عَبْدها (٣)
يا ذا الهـــوى مَهْ لا تكـــنْ ممن تعبّـــده هـــواهْ (٤)
من كان متّبعـــا هـــوا ه فإنه لهـــواه عَبْـــدُ (٥)

والتقوى هى الوسيلة التى تخلص النفس من هذه العبودية ، وتحررها من هذا الرق الذليل :

يا من تَشرّف بالدنيا وزينتهـــا حَسْبُ الفتى بتُقى الرحمن من شَرَفِ (٦)
حَسْبُ الفتى بتقى الرحمن من شرف وما عبيدكِ يا دنيا بأشرافِ (٧)

أو هى الرداء الذى يلبسه الإنسان ليحجب به عورات نفسه ، ويحفظ عليها كرامتها وإنسانيتها :

إذا المرء لم يَلْبس ثيابا من التقى تَقَلّبَ عرياناً وإنْ كان كاسيَا (٨)

ثم هى – فوق ذلك – من خير ما يسعى له الإنسان ليكسبه فى حياته ، بل هى الغنيمة الكبرى ، والفوز الأعظم ، والطريق الموصل إلى الكمال ، وإلى صفاء العيش وطيبه :

---

(١) ديوانه / ٥٩ .
(٢) ديوانه / ١٦٢ .
(٣) ديوانه / ٨٨ .
(٤) ديوانه / ٢٨٥ .
(٥) ديوانه / ٨١ .
(٦) ديوانه / ١٦٥ .
(٧) ديوانه / ١٦٧ .
(٨) ديوانه / ٣٠١ .

والسّعي في طلب التـقى ... من خير مُكْتَسَب الكسُوب(1)

وإذا اتقيــتَ الله في ... كل الأمور فقد غنَمْتنا(2)

وإذا اتقى الله الفـتى ... فيما يريد فقد كمُلْ(3)

وإذا اتقى الله الفتى وأطاعَه ... فهناك يصفو عيشه ويطيب(4)

وسبيل ذلك أن تخفض بصرك حيناً إلى الأرض لتنظر مصارع البشر وفناء الحياة ، وأن ترتفع به حيناً آخر إلى السماء لتتذكر أن الله يراك ، وأنك سترد إليه فيحاسبك حساباً عسيراً على تلك اللذات التي استمتعت بها قليلاً ثم فَنيتْ وخلفتْ لك حزناً طويلاً :

أشرِبْ فؤادك بغُصّة اللــذاتِ ... واذكرْ حلول منــازل الأمواتِ

لا تُلهينّك عن مَعَـــادك لذةٌ ... تَفنى وتُورث دائم الحسرات(5)

يارُبَّ شهوة ساعةٍ قد أعقَبَتْ ... مَنْ نالها حُزنا هناك طــويلا

عظُمَ البلاء بها عليه وإنمـــا ... نال المضلّلُ للشقاء قليـــلا

فإذا دعتك إلى الخطيئة شَهْــوةٌ ... فاجعلْ لطَرْفك في السماء سبيلا

وخَفِ الإله فإنه لك ناظــرٌ ... وكفى بربك زاجــراً وسئُولا

ماذا تقول غداً إذا لاقيتَــه ... بصغائرٍ وكبائــرٍ مسئــولا

لا تركَنَنَّ إلى الرجــاء فإنه ... خدَعَ القلوب وضلل المعقولا (6)

ومع سهولة هذا السبيل ويسره فإن النتيجة غير مضمونة دائماً ، وذلك لأن النفس أمارة بالسوء ، وبينها وبين العقل صراع طويل ، ومن أشق الأمور عليها أن تغير عادة من عاداتها ، فالخير والشر – كما يقول هو (7) –

---

(1) ديوانه / 31 .
(2) ديوانه / 44 .
(3) ديوانه / 220 .
(4) ديوانه / 21 .
(5) ديوانة / 43 .
(6) ديوانه / 216 .
(7) ديوانه / 1 .

عادات وأهواء ، وبينهما فى النفس صراع لا يهدأ ، فكلما مالت إلى الخير وقف لها الشر يردها عنه ، وكلما انصرفت عن الجهل عادت إليه . وخير ما يفعله الإنسان فى هذه الحالة أن ينتصر لعقله على نفسه ، وأن يحاسب نفسه ، وأن يوطن عزمه على أن يخالفها ويعصيها ، وألا يمكنها من كل ما تريد ، فمن أهمل نفسه صعب عليه إصلاحها ، وشر ما يفعله الإنسان إهمال نفسه . وبحسبه أن يتذكر دائماً أن الجسد سيفنى ، وستفنى معه لذاته ، وأن لكل شىء مدة ، ولكل أجل كتاباً :

ألاَ مَنْ لنفسٍ بالهوى قد تمَادتِ ... إذا قلت قد مالتْ عن الجهل عادتِ

وحسب امرئٍ شراً بإهمال نفسه ... وإمكانها من كل شىء أرادتِ

تَزاهدتُ فى الدنيا وإنى لراغب ... أرى رغبتى ممـزوجةً بزَهَادتى

وعوَّدت نفسى عادةً ولزمتُها ... أراه عظيماً أنْ أفارق عـادتى

إرادة مدخولٍ ، وعقلٌ مقصرٌ ... ولو صحّ لى عقلى لصَحّت إرادتى

ولو طابَ لى غرْسى لطابتْ ثماره ... ولو صحّ لى غَيْبى لصحتْ شهادتى

أيا نفس ما الدنيا بأهلٍ تحبُهـا ... دعيهـا لأقوام عليها تعَادتِ

ألا قلّما تَبْقَى نفـوس لأهلها ... إذا راوحتهن المنايا وغـادت

ألا كل نفسٍ طال فى الغىّ عمرها ... تموت وإن كانت عن الموت حادت

ألاَ أين مَنْ ولى به اللهو والصبـا ... وأين قرونٌ قبلُ كانت فبـادت

كأنْ لم أكن شيئاً إذا صرت فى الثرى ... وصار مهَادى رَضرَضاً ووسادتى

وما ملجأ لى غير مَنْ أنا عَبْده ... إلى الله أنْهى شقْوتى وسعادتى(١)

بُليت بنفسٍ شر نفس رأيتُهـا ... بجُرح تمَادى بى إذا ما نَهَيْتُها

فكم منْ قبيح كنت مقترفاً به ... وكم من جنايات عظام جَنَيْتُها

وكم من شفيق باذلٍ لى نصيحةً ... ولكننى ضيّعتُهـا وأبيتُها

دعانى الى الدنيا دوَاع من الهوى ... فأرسلتُ دينى مِنْ يدى وأتيتُها

---

(١) ديوانه / ٥٠ .

ولى حيَلٌ عند المطامع كلهـــا   تَلَطّفْتُ للدنيا بها فرميتهـــا
أقول لنفسي إنْ شكت ضيق نَفْسها   كأنى بها فى القبر قد ضاقَ بيتُها
ولى فى خصال الخير ضدٌ مُعَانِدٌ   يُثَبطنى عنها إذا ما نويتهـــا
ولى مدةٌ لا بد يوماً ستنقضى   كأنْ قد أتانى وقتُها فقَضيتُهَا
فلو كنتُ فى الدنيا بصيراً وقد نعَتْ   إلى ساكنيها نفسَها لنعيتهـــا
ولو أننى ممن يحاسب نفســه   لخالفتُ نفسى فى الهوى وعصيتها
أياذا الذى فى الغىِّ ألقته نفسُه   ومن غرَّه منها عساها ولَيْتُها
كفانا بهذا منك جهــلا وغرةً   لأنك حى النفس فى الأرض ميْتُها(١)

إن أبا العتاهية فى هاتين القصيدتين اللتين حرصنا على أن نرويهما كاملتين ، لأننا نراهما تصويراً نفسياً دقيقاً لتلك الموجات النفسية التى كانت تتدافع فى أعماق نفسه وتتجاذبه فى عنف وشدة ، يصور ذلك الصراع بين الخير والشر ، أو بين العقل والنفس ، ويضرب لنا مثلاً بنفسه هو دون أن يجد فى هذا ما يسىء إليه ، لأنه بشر كسائر البشر لا يبرئ نفسه ، والاعتراف بالذنب أول طريق التوبة . إنه يرسم لنا السبيل الذى سلكه فى مجاهدة نفسه الأمارة بالسوء النزاعة إلى الهوى وما اعترضه فيه من صعاب ومشقات ، وكيف استطاع فى النهاية أن ينتصر لعقله على نفسه ، وأن ينصر الخير على الشر .

وإذ يصل أبو العتاهية إلى هذه الغاية التى يشرف منها على الحياة ، ويدرك فيها معنى المصير الذى طالما بحث عنه وفكر فيه ، يقف ليقدم لنا ثلاثة ألوان من شعره الزهدى : عظات دينية تشبه تلك العظات النثرية التى كانت تجرى على ألسنة زهاد العصر الأموى فى خطابتهم الوعظية ، وحكماً أخلاقية تشبه تلك الحكم التى رأيناها عند ابن معاوية فى أواخر العصر الأموى والتى كانت تدور فى دائرة دينية حول محور النفس الإنسانية وما يعتمل فيها من صراع بين الخير والشر ، ثم ابتهالات إلى الله تشبهها تلك الابتهالات التى نراها عند الصوفية فى عصور متأخرة . ومن الواضح أن هذه الألوان الثلاثة آثار لزهده ، وأصداء للحياة الزاهدة التى كان يحياها ، والنتيجة

(١) ديوانه / ٥٨ .

الطبيعية لهذا التطواف البعيد المدى فى الحياة والموت والمصير . إنه يريد أن يرتفع بالناس إلى المستوى الروحى الذى وصل هو إليه ، وأن يقوِّم من نفوسهم وأخلاقهم حتّى يكونوا جديرين بهذا المستوى الروحى الذى يريد أن يرفعهم إليه ، ويريد قبل كل شىء أن يسبح لله ويمجده حتّى يصل إلى درجة الفناء فى ذاته الإلهية التّى هى غاية كل صوفى .

وتنتشر العظات الدينية فى شعره بصورة واسعة (١) ، وتدور كلها فى جو دينى إسلامى ، يستمد معانيه تارة من القرآن ، وتارة من الحديث ، وتارة من آرائه فى الحياة والموت والمصير . وتّهدف كلها إلى هدف واحد هو رفض الدنيا والعمل للآخرة . إنه يحاول دائماً أن يبغِّض الدنيا للإنسان ، وأن يبصِّره بمصيره فيها ، وأن يذكره بما بعدها من حياة خالدة باقية ، حتّى ينفض يديه منها ليعمل لهذه الحياة الآخرة . وهو أحياناً يخاطب الإنسان خطاباً ليناً رفيقاً فيدعوه يا أخى أو يا أخىّ أو ياصاحبى ، وأحياناً أخرى يخاطبه خطاباً قاسياً عنيفاً فيصفه بالغرور والغفلة أو بالجهل والشقاوة ، أو بأنه كالجماد . إنه يقف موقف الواعظ الدينى الذى يتحدث إلى الناس فيقسو عليهم تارة ، ويرفق بهم تارة أخرى ، دون أن يبالى أساءهم حديثه وأغضبهم أم سرهم وأرضاهم ، بل لعله أميل إلى الأولى منه إلى الأخرى :

أفنيتَ عمركَ باغترارِكْ ... ومُناك فيهِ وانتظارِكْ
ونسيتَ ما لا بد منـــه ... وكان أوْلى بادِّكارِك
وإن اعتبرتَ بما تــرى ... فكفاكَ علماً باعتبـارِك
لك ســاعةٌ تأتيك من ... ساعات ليلك أو نهارِك
بادرْ بجدك قبــلَ أن ... تقضى وتُزعَجَ من قرارِك

---

(١) انظر ديوانه / ٢ – ٣ ، ٧ – ٩ ، ١٥ – ١٦ ، ١٩ – ٢٠ ، ٣٩ ، ٤١ – ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٦ – ٤٧ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٧٠ – ٧١ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٨ ، ١٠٠ – ١٠٢ ، ١٠٧ – ١٠٨ ، ١٠٩ – ١١١ ، ١١١ – ١١٣ ، ١١٣ – ١١٤ ، ١١٥ – ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٤١ ، ١٤٥ – ١٤٧ ، ١٤٨ – ١٤٩ ، ١٧٤ ، ١٨٣ – ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٧ – ١٨٨ ، ٢١٣ – ٢١٦ ، ٢١٩ – ٢٢٠ ، ٢٣٩ – ٢٤٠ ، ٢٦٦ – ٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٩١ – ٢٩٢ .

مِنْ قبل أن يتَنَاقل الـ زوّار عنك وعن مزارك

من قبل أن تُلْقَى ولَيـ ـس النأىُ إلاّ نأى دارك

أأخىَّ فاذْخرْ ما استطعـ ـتَ ليوم بؤسك وافتقارك

فلتنزلنَّ بمـــنزلٍ تحتاج فيه إلى إدخارك (١)

أرأيت كيف تجرى العظة الدينية عند أبى العتاهية ؟ إنها تتراوح بين اللين والشدة ، وبين الرفق والعنف ، وبين الترغيب والترهيب . إنه يتحدث إليك حيناً كأنه صديق مشفق عليك ، وحيناً آخر كأنه ناع ينعى إليك نفسك ، ويذكرك بغفلتك وغرورك وفنائك وبعثك ، إنه يسوسك تارة ، ويروعك تارة أخرى . إنه يتجاذبك فيقربك إليه حيناً ، ويباعدك عنه حيناً آخر . إنه يريد أن يوقظك من نومك الذى طال عليك حتّى نسيت مصيرك فيهمس فى أذنيك مرة ، ويصيح بك مرة أخرى . ولكنه فى كلتا الحالتين يبغى لك الخير ، ويريد لك النجاة . ثم أرأيت إلى الصياغة الفنية التى يصوغ فيها هذه العظة ؟ إنها تقترب اقتراباً شديداً من الصياغة النثرية . إنها صورة قوية الشبه من الخطابة الوعظية . إنه لايعزف لك لحناً موسيقياً ، وإنما يلقى عليك خطبة دينية ليس فيها من الشعر سوى الوزن والقافية ، أما الخيال وأما العاطفة وأما تلك الألوان الفنية التى تميز الشعر من النثر فإنها كلها أشياء لا يقف عندها ولا يعتمد عليها فى تعبيره . إنه يتحدث إليك حديثاً واضحاً قريباً إلى عقلك ليس فيه شىء من الغموض الفنى أو الظلال الفنية ، بل ليس فيه شىء من البراعة فى توزيع الظلال والأضواء توزيعاً يجعلك تشعر أنك أمام عمل فنى . إنه لا يحمِّل ألفاظه أكثر مما تؤديه من الناحية اللغوية ، ولا يثير حولها تلك الهالات الفنية التى تنقلك إلى أجواء رحبة بعيدة ، وإنما ينقل لك الواقع كما هو ، ويتحدث إليك فى أسلوب تقريرى ، يقترب فى واقعيته وتقريريته من أسلوب النثر . والمعانى التى يعرض لها توشك أن تكون ترجمة شعرية لتلك المعانى التى يكثر ترددها فى خطب الوعاظ وأقوالهم .

(١) ديوانه / ١٢٦ .

وكما تنتشر العظات الدينية فى شعره تنتشر أيضاً الحكم الأخلاقية (١) وهو يعرض لهذه الحكم أحياناً فى أثناء قصائده ومقطوعاته ، وأحياناً فى مطالعها أوخواتيمها . وأكثر ما يكون ذلك عند حديثه عن الحياة وتقلبها ، أوعن المصير وما يجب أن يعده الإنسان له . وأحياناً أخرى يفرد لها قصائد ومقطوعات مستقلة ، يرتفع بعضها إلى عدد كبير من الأبيات ، ويهبط بعضها إلى بيت واحد أو بيتين . وأكثر ما تكون المقطوعة فى موضوع واحد لا تكاد تتجاوزه إلى غيره ، وأكثر ما تكون القصيدة فى موضوعات شتى ، قد تترابط أحياناً ويتصل بعضها ببعض ، وقد تنفصم عراها أحياناً أخرى وتبدو كأنها كومة من الحكم والأمثال . وهو يقدم هذه الحكم الأخلاقية أحياناً فى صورة دراسة للنفس الإنسانية والمجتمع البشرى ، فيطيل فيها ويحرص على التفاصيل ، وأحياناً أخرى فى صورة حكم مركزة مختصرة تجرى مجرى الأمثال . ولكنها دائماً تأخذ صورة تعليمية تهدف إلى إصلاح النفس وتهذيبها وتقويمها ، وعلاج المجتمع من عيوبه وأدوائه . وإذا كان أبوالعتاهية يقف فى عظاته موقف الواعظ الدينى الذى ينكر على الناس فيها للحياة ، ونسيانهم للموت ، وغفلتهم عن الآخرة ، فإنه يقف فى هذه الحكم موقف الحكيم المجرب الخبير بالحياة الذى لا يريد أن يبغض الناس فيها بقدر ما يريد أن يرسم صورة مثالية لها ، أو — على حد تعبير الفلاسفة — « حياة فاضلة » . إنه يقف منهم فى عظاته موقف رجل الدين الذى يدور فى دائرة دينية محدودة هى العمل من أجل الوصول إلى السعادة فى الآخرة ، ولكنه فى هذه الحكم يقف موقف المعلم الأخلاقى الذى يتسع أفقه حتى يشمل الحياة فى أوسع دوائرها ، والنفس فى أعمق أغوارها، من أجل الوصول إلى السعادة فى الدنيا ، وفى الآخرة بطبيعة الحال . إنه يريد

---

(١) انظر ديوانه / ١ ، ٣ ، ١١ ، ١٣ — ١٤ ، ١٦ — ١٧ ، ٦٢ ، ٦٣ — ٦٤ ، ٧٧ ، ٩٠ ، ١٠٨ ، ١١٥ ، ١٤٥ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ — ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٩٠ ، ١٩١ — ١٩٢ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ — ٢٠١ ، ٢٠٨ ، ٢١٤ — ٢١٥ ، ٢١٧ — ٢١٨ ، ٢٢٦ — ٢٢٧ ، ٢٣٠ — ٢٣١ ، ٢٣١ — ٢٣٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٧٥ — ٢٧٦ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٢٨٦ — ٢٨٧ ، ٢٩٦ ، ٣٨١ — ٣٨٨ .

أن يكسر من حدة السوء فى هذه النفس الأمارة بالسوء ، وأن يقلم أظفار الشر فى هذه الدنيا المملوءة بالشرور . وكلا الاتجاهين — على كل حال — ينبعان من منابع مشتركة ، هو ذلك العقل الذى يرى الحياة على حقيقتها فيتنكر لها أحياناً ، وينكر بعض ما فيها أحياناً أخرى .

وعلى الرغم من تشعب الدائرة التى كان يدور فيها ، واتساع الأفق الذى كان يحلق فيه ، فإننا نستطيع أن نحصر هذه الحكم الأخلاقية فى دائرتين كبيرتين ، أو — بعبارة أخرى — نردها إلى مشكلتين أساسيتين : مشكلة الخير والشر ، ومشكلة الصداقة والصديق .

والخير والشر — عنده — عادات وأهواء (١) ، فالمسألة ليست قدراً محتوماً على الإنسان ، وإنما هى عادات يألفها فتصبح ملازمة له ، ومن الممكن أن يهذبها ويصلح منها . ومما يعين على ذلك أن الخير والشر — على الرغم من أنهما مستقران معاً فى أعماق النفس الإنسانية — متضادان متخالفان ، وبينهما بون بعيد :

لكل إنسانٍ طبيعتان   خيرٌ وشر وهما ضدانِ
والخير والشر إذا ما عُدَّا   بينهما بَوْنٌ بعيد جدا (٢)
والخير والشر فى التصوير بينهما   لوصوِّرا لك بوْنٌ غير مؤتلفِ (٣)

فسبيل الخير واضح لمن يريد أن يسلكه ، وسبيل الشر واضح لمن يريد أن يتجنبه . وهو — على هذا الأساس — يتقدم لعلاج المشكلة غير يائس من علاجها ، مادام فى الإمكان أن يضع يده على موطن الداء . ولكنه يشعر بصعوبة مهمته ، فالنفس الإنسانية أمارة بالسوء ، وكلما اتجه بها الإنسان إلى الخير وقف الشر فى طريقها :

ولى فى خصال الخير ضدٌّ مُعاندٌ   يثبطنى عنها إذا ما نَوَيْتُها (٤)

---

(١) ديوانه / ١ .
(٢) ديوانه / ٣٨٦ .
(٣) ديوانه / ١٦٥ .
(٤) ديوانه / ٥٨ .

والإنسان – لهذا السبب – يندفع إلى الشر ونفسه راضية مسرورة ، بل إنه يفعله ونفسه مشتهية له ، فى حين لا يفعل الخير الا مكرهاً :

أرَى عملى للشر منى بشَهوةٍ ولست أروم الخير إلا تكرّها (١)

ومع أن الخير والشر جوهران غير ثابتين وإنما هما فى ازدياد ونقصان ، فإن المشاهد أن الخير هو الذى ينقص ، والشر هو الذى يزيد . فالخير لا ولد له ، ولكن بنات الشر منجبات ، وأهل الخير ينقصون ، وأهل الشر يزيدون :

الخير والشر مُزْدادٌ ومُنْتقصٌ فالخير منتقصٌ والشر مزدادُ
ولا أسائل عن قوم عرفتهمُ ذوى مساوئ إلا قيل قد زادوا
فالخير ليس بمولودٍ له ولدٌ لكنْ له من بنات الشر أولاد (٢)

ومن هنا كان الإنسان فى حاجة إلى من يأخذ بيده – ولو فى شيء من العنف – بعيداً عن طريق الشر ليسلك به طريق الخير ، أو – على أقل تقدير – فى حاجة إلى من يبصره بمزالق طريق الشر وعثراته ، وباستقامة طريق الخير وأنه طريق الأمن والنجاة والسلامة . ومن هذه الزاوية نصّب أبو العتاهية من نفسه دليلاً هادياً ومرشداً أميناً يهدى الناس إلى طريق الخير ويرشدهم إليه ، ويجنبهم طريق الشر وما فيه من صخور وأشواك إنه يتحدث إليهم عن جوانب الخير والشر فى النفس ، فيدعوهم إلى الأولى ويحذرهم من الأخرى . إنه يحذرهم من الحرص والطمع ، ومن الحقد والحسد ، ومن الظلم والبغى ، ومن الشك والضلال ، ومن الاندفاع وراء الشهوات والأهواء ، ومن بذل الوجه فى السؤال ، ومن الجزع لدى المصائب ، والبطر لدى الغنى ، ومن الهزل واللغو والكذب ، ومن إهمال النفس والجرى وراء مطامعها . ويدعوهم إلى القناعة والرضا والكسب

(١) ديوانه / ٢٩٦ .

(٢) ديوانه / ٣٨٤ – وفيه « بادوا » مكان « زادوا » فى البيت الثانى ، والمعنى لا يستقيم معه بل يتناقض . والظاهر أنه تحريف فى المخطوطة التى اعتمد عليها ناشر الديوان لم يتنبه إليه .

الحلال ، وإلى المودة والوفاء ، وأن يحبوا لغيرهم ما يحبون لأنفسهم ، ويكرهوا لهم ما يكرهون لها ، وإلى الرحمة والحلم ، والعدل والإنصاف ، والصدق واليقين ، ومغالبة الشهوات ومجاهدة الأهواء ، وإلى سؤال الله والثقة به والتوكل عليه ، وإلى الصبر على المصائب والجلد فى الشدائد ، وإلى التواضع لدى الغنى ، والعفة لدى الفقر ، وإلى الجد فى القول والنطق بالصواب ، بل إلى الصمت والسكوت . إنه – فى عبارة مختصرة – يدعوهم إلى الخير ، ويحذرهم من الشر .

وأما المشكلة الأخرى – مشكلة الصداقة والصديق – فالأساس الذى يقوم عليه تفكيره فيها هو إن الوحدة خير من جليس السوء ، ولكن جليس الخير خير من الوحدة :

وَحدة الإنســان خيرٌ من جليسِ السوء عنْده
وجليس الخــير خيرٌ من جلوس المرء وحْده(١)

ومن هنا اتجه تفكيره إلى البحث فى هذه المشكلة . ومن الطبيعى أن يكون محور تفكيره هو البحث عن الصديق الذى يسميه « جليس الخير » ، أو – بعبارة أخرى – « الصديق المثالى » . فمضى يبحث عن الصفات التى إذا توافرت فى الصديق أصبح صديقاً مثالياً يملأ على صديقه حياته ، ويغنيه عن حياة الوحدة والعزلة . ومضى يسجل هذه الصفات فى شعره ، ويرسم بها صورة مثالية للصداقة .

والصديق – عنده – هو الذى تكون صداقته خالصة لوجه الله لايبتغى بها عـَرَضاً من أعراض الدنيا . إنه الصديق الذى يكون وده فى الله ، أو – كما يدعوه – « أخوه فى الله » :

لعمرُك ما شىء من العيش كله أقـَرَّ لعينى من صديق مـُوَافقِ
وكل صـــديق ليس فى الله وده فإنى به فى وده غير واثـــق
أحبُّ أخاً فى الله ما صحّ دينُــــه وأفرِشُه مايشتهى من خلائقى(٢)

---

(١) ديوانه / ٩٠ .

(٢) ديوانه / ١٧٣ .

هو يحب فى هذا الصديق أن يكون متمسكاً بأهداب الخير ، بعيداً عن أسباب الشر ، لا أثر لمشكلة ازدواج الخير والشر فى نفسه :

أحب الفتى ينْفِى الفواحشَ سمعُه .كأنَّ به عن كل فاحشة وَقْرَا
سليم دواعى النفس ، لا باسطاً يداً ولا مانعاً خيراً ولا قائلاً هُجْرا(١)

ويريده مخلصاً فى صداقته ، يرافق صديقه فى السراء والضراء ، عوناً له على نوائب الدهر ، يعادى من عاداه ، ويغض الطرف عن عثراته ، ويحفظه فى وجوده وفى غيبته ، كما يحفظه فى حياته وبعد موته :

أحبُّ من الإخوان كل مُواتى وفىٌّ يغض الطرف عن عثَراتى
يرافقنى فى كل خير أريده ويحفظنى حياً وبعد مماتى (٢)

صديقى منْ يقاسُمنى همومى ويرْمى بالعداوة من رمانى
ويحفظنى إذا ما غبتُ عنه وأرجوه لنائبة الزمان (٣)

بل إنه يريده فدائياً فى صداقته ، يؤثر صديقه على نفسه ، ويضحى بنفسه فى سبيله ، ويقدم مصلحته وخيره على مصلحته هو وخيره :

إن أخاك الصدْقَ منْ كان معَكْ ومَنْ يضر نفسه لينفعكْ
ومن إذا ريْب الزمان صدَعكْ شتّت فيه شمله ليجْمعك (٤)

ولكنه — مع ذلك — يدرك أن هذه الصورة المثالية لا وجود لها فى الحياة ، وأن ازدواج طبيعىّ الخير والشر فى النفس الإنسانية يقف عقبة فى سبيل هذه المثالية ، وأى فتى فى الحياة « ترضى سجاياه كلها » — كما كان يقول معاصره بشار ؟ وأن الذى يتطلب من صديقه أن يكون مبرأ من كل عيب ، منزهاً عن كل نقيصة ، إنما يتطلب شيئاً يوشك أن يكون مستحيلا ، فقلما يرضى الصديق من صديقه خصالاً حتى تبدو له خصال يذمها وينكرها :

---

(١) ديوانه / ١٠٨ .
(٢) ديوانه / ٤٢ — ٤٣ .
(٣) ديوانه / ٢٦١ .
(٤) ديوانه / ١٩٠ .

ولقلّما ترْضَى خصالاً من أخ   آخيتَه إلا سخطْتَ خصالا
ولقلما تسخو بخيرٍ نَفْسُــه   حتّى يقاتلَها عليه قتالا(١)

وإذن فما الوسيلة ؟ وما الحل لهذه المشكلة ؟ إنه أحد أمرين : إما أن تيأس من الناس ، وتنفض يديك من صداقتهم ، وتتجه إلى العزلة والوحدة بعيداً عنهم ، وإما أن تخفف من مثاليتك ، وتتقبلهم على ما بهم من عيوب ، وتتحملهم على ما فيهم من نقائص ، وتروض نفسك على أن تغفر لهم زلاّتهم ، فتكون أنت الصديق المثالى لاهم . أما هو فقد اختار لنفسه — بعد طول التجربة والاختبار — حياة العزلة والوحدة واليأس من الصداقة والأصدقاء :

يا خليليَّ لا أذم زمـــانى   غير أنى أذم أهلَ زمـــانى
لست أحصى كم من أخٍ كان لى منـــهم   قليلِ الوفـــاء حلو اللسان
لم أجـــده مواتيـــا فتصدقـــت بحظى منه على الشيطـان (٢)

طلبت أخاً فى الله فى الغرب والشرق   فأعوزنى هذا على كثْرة الخلْــقِ
فصرت وحيداً بينهم متصبّرا   على الغدر منهم والمَلالة والمَذْق
وكم من أخٍ قد ذقته ذا بشاشــة   إذا ساغَ فى عينى يَغَصُّ به حلقى
ولم أر كالدنيا وكَشْفى لأهلهـــا   فماانكشفوالىعن وفاءٍ ولا صدق(٣)

بَرِمْت بالنـاس وأخـــلاقهم   فصرت أستأنس بالوَحْـــدَهْ
ما أكثرَ الناس لعمرى وما   أقلّهم فى حاصل العِـــدّه (٤)

وأما أنت فاختر لنفسك ما يحلو ، ولكنه يحذرك — إذا ما اخترت الثانية — من شيئين : من صداقة الأحمق ، ومن صداقة المنافق . أما الأحمق فإنه معك كالثوب القديم الممزق كلما رقّعته من جانب انخرق من جانب آخر ، أو كالزجاج المتصدع لا أمل فى أن تُشْعَبَ صدوعه :

---

(١) ديوانه / ٢١٤ .
(٢) ديوانه / ٢٦٠ .
(٣) ديوانه / ١٧٠ — ١٧١ .
(٤) ديوانه / ٩٠

احذرِ الأحمق واحذر وده   إنما الأحمق كالثوب الخَلَق
كلما رَقّعْتَه من جانب   زعزعته الريح يوماً فانْخَرَقْ
أو كصَدْعٍ فى زجاجٍ فاحش   هل ترى صَدْعَ زجاجٍ يلْتَصق
فإذا عاتبتَه كى يرعوى   زاد شراً وتمادى فى الحمَقْ(1)

وأما المنافق فإنك معه كالقلم فى كف صاحبه ، يكتب به ثم يبريه :

وشر الأخلاَّء من لم يزل   يعاتب طوراً وطوراً يَذمّ
يريك النصيحة عند اللقاءِ   ويَبْريك فى السرِّ بَرْىَ القلمْ (2)

وينصحك بشيئين : أن تكون مع صديقك مستغنياً عنه ، غير محتاج إليه ، وأن تكون زيارتك له معتدلة لا تكثر منها فيملك ، ولا تقلل منها فيهجرك :

أنت ما استغنيتَ عن صا   حبكَ الدهر أخوهُ
فإذا احتجتَ إليه   ساعةً مَجّكَ فُوهُ(3)

أقْلِلْ زيارتكَ الصديقَ ولا تُطلْ   هجرانَه فيلجّ فى هِجْرانهِ
واعلمْ بأنك لا تلائم كلّ مَنْ   ألْقَى إليك تلهّفاً بلسانهِ
إن الصديق يلجّ فى غشْيانه   لصديقه فيُمَلُّ من غشيانهِ
حتّى تراه بعد طولِ مَسَرّةٍ   وكأنه متبرّمٌ بمكانه
وأخفّ ما يلقى الفتى قرباً على   إخوانه ما خَفّ من إخوانه(4)

ولعل أهم عمل فنى قام به أبو العتاهية فى هذا الجانب الأخلاقى أرجوزته التى سماها « ذات الأمثال » . وهى أطول قصيدة فى مجموعة

---

(1) ديوانه / 175 ، والعقد الفريد 2/357 ، 358 وفيه « احذر الأحمق أن تصحبه » .

(2) ديوانه / 249 .

(3) الأغانى 4/11 (دار الكتب) . والبيتان من الأبيات التى لم يروها ديوانه .

(4) ديوانه / 280 ، والأغانى 4/96 (دار الكتب) مع اختلاف يسير فى الترتيب والألفاظ .

شعره الأخلاق ، بل فى مجموعة شعره كلها . ويذكر صاحب الأغانى أنها «طويلة جداً (١) » ، وأنه « يقال إن له فيها أربعة آلاف مثل (٢) » ؛ ويقول عنها إنها من بدائعه(٣) . ولكن مما يؤسف له أن هذه الأرجوزة لم يصل إلينا منها إلاَّ عدد قليل جداً من أبياتها ، وقد روى صاحب الأغانى منها ثلاثة وعشرين بيتاً (٤) ، واستطاع الأب لويس شيخو أن يجمع منها اثنين وخمسين بيتاً ونصف بيت (٥) . وهى أرجوزة مزدوجة ينفرد كل بيت منها بقافية يشترك فيها شطراه . وهى – كما يدل عليها اسمها – مجموعة من الأمثال والحكم الأخلاقية يسجل فيها صاحبها خلاصة تجاربه وآرائه فى الحياة ، ويصوغها صياغة مركزة لتأخذ شكل الأمثال السائرة فيسهل دورانها على الألسنة . وهى لا تعرض لموضوع واحد أو فكرة واحدة ، وإنما تعرض لموضوعات متعددة ، وتتناول أفكاراً شتى متفرقة ، وكل بيت من أبياتها يعرض لفكرة مستقلة وقد تشترك مجموعة من الأبيات فى عرض فكرة واحدة ، ولكن يظل كل بيت وحدة موضوعية قائمة بذاتها تعرض جانباً مستقلاً من جوانب الفكرة العامة . فالظاهرة الواضحة فى هذه الأرجوزة تعدد موضوعاتها وتشتت أفكارها . والراجح ، بل المؤكد ، أنها لم تنظم فى وقت واحد ، وإنما نظمت فى أوقات متعددة . وأغلب الظن أن أبا العتاهية نظم البيت الأول منها منذ أن بدأ تفكيره فى مشكلة الحياة والمصير ، وأنه ظل مشغولاً بها طوال حياته بعد ذلك ، ولم يضع القلم منها إلا بعد أن اغتصبه الموت من يده ، وأنه ظل طوال هذه المدة يضيف إليها أبياتاً يسجل فيها خواطره وآراءه وأفكاره التى يصل إليها من تأملاته فى الحياة والأحياء ، فكلما خطر بذهنه خاطر أو انتهى به تفكيره إلى رأى سجله فيها . وربما كان فى هذا ما يفسر السر فى طولها . ولعله كان يركز فيها آراءه وأفكاره التى يعرض لها فى قصائده

---

(١) ٣٧/٤ (دار الكتب) .

(٢) ٣٦/٤ .

(٣) ٣٦/٤

(٤) ٣٦/٤ – ٣٧ .

(٥) ديوانه / ٣٨٥ – ٣٨٨ .

ومقطوعاته، وكأنه كان مشغولاً بشيئين : عرض أفكاره وآرائه عرضاً مفصلاً مطولاً فى شعره ، ثم تلخيصها وتركيزها فى هذه الأرجوزة . يؤيد هذا أن طائفة من آرائه التى تنتشر فى قصائده ومقطوعاته موجودة فى هذه الأرجوزة . وهذا الأسلوب من تفصيل الآراء ثم تركيزها يضفى على شعره الأخلاقى صفة التعليمية . إنه يهدف إلى شيئين : أن يقنع الناس بآرائه وأفكاره ، وأن يثبتها فى أذهانهم ويجعلها دائرة على ألسنتهم ، ومن هنا كان يتجه مرة إلى التفصيل والتحليل ، ومرة أخرى إلى التلخيص والتركيز . وهذه هى صفة المعلم حين يشرح الموضوع ثم يعود فيلخصه .

والأفكار التى يعرض لها فى أرجوزته هى — كما قلنا — خلاصة لأفكاره التى عرض لها فى قصائده ومقطوعاته . إنها حديثٌ عن القناعة والتقوى ، وعن العمل الصالح والفعل القبيح ، وعن الفساد والصلاح ، وعن الآمال التى تصدق طوراً وتكذب طوراً آخر ، وعن الدنيا الممزوج صفوها بالكدر ، وعن الخير والشر ، وعن الصداقة والصديق ، وعن البخل والشح ، وعن السكوت والصمت ، وعن الشيب والشباب ، و عن النميمة والمكر ، والغدر والكذب ، وعن حسن المعاملة ، وعن الضيق والفرج ، وعن الموت والحياة ، والتعمير والخراب ، والبقاء والفناء . إنها — فى عبارة مختصرة — خلاصة آرائه فى النفس والحياة يقدمها فى صورة « دستور » ذى مواد متعددة وبنود مختلفة ، وأمام كل مادة أو بند رأى من آرائه وفكرة من أفكاره . إنه دستور النفس الخيرة والحياة الفاضلة يسجل فيه كل ما وصل إليه من آراء فى النفس والحياة .

وأما اللون الثالث من شعره وهو تلك الابتهالات الصوفية التى يمجد الله فيها ويسبح له فإنها تتردد فى شعره من حين إلى حين أنغاماً روحانية صافية تحلق بالنفس فى أجواء رفيعة سامية ، وتخفف من أصداء التشاؤم والانقباض والوحشة التى تشيع فيه . إنها نجوى صادقة يناجى بها الشاعر ربه ليرتفع بنفسه عن المستوى المادى الذى يعيش فيه إلى مستوى روحانى يطمح فى الوصول إليه . إنها نداء النفس المطمئنة التى تريد أن ترجع إلى ربها راضية مرضية لتدخل فى عباده وتدخل جنته . وتتردد هذه الابتهالات أحياناً فى مطالع

قصائده ومقطوعاته[١] ، وأحياناً فى خواتيمها [٢] ، كما يفرد لها أحياناً أخرى قصائد أو مقطوعات مستقلة [٣] . وهى تدور كلها – بطبيعة الحال – فى جو دينى إسلامى ، بل فى جو قرآنى خالص . وهو يبدؤها عادة بعبارات التسبيح والتمجيد والتنزيه والتحميد التى تبدأ بها بعض سور القرآن الكريم ، كما يكثر فيها من ترديد أسماء الله الحسنى ، والثناء عليه سبحانه بآلائه ونعمه :

كلّ امرىءٍ فكما يَدين يُدانُ   سُبحان مَنْ لم يخل منه مكانُ
سبحان من يُعْطى المنى بخواطر   فى النفس لم يَنْطق بهنّ لسان
سبحان من لاشىءَ يحجب علمَه   فالسر أجمعَ عنده إعلان
سبحان من هو لايزال مسبّحاً   أبداً وليس لغيره السُبْحَان
سبحان مَنْ تَجْرِى قضاياه على   ماشاءَ ، منها غائبٌ وعِيان
سبحان مَنْ هو لا يزال ، ورزقُه   للعالمين به عليه ضَمَان
سبحان من فى ذكْره طُرق الرضا   منه ، وفيه الرَّوْح والرَّيْحَان[٤]
تبارك مَنْ فخرى بأنى له عَبْد   فسبحانه سبحانه وله الحمدُ
ولا مُلْكَ إلا ملكه عزّ وجهه   هو القَبْل فى سلطانه وهو البَعْد[٥]
تعالى الواحد الصَّمَد الجليل   وحاشا أن يكون له عَديلُ
هو المَلك العزيز وكل شىء   سواه فهو منتقَصٌ ذليل
وما منْ مذهب إلاّ إليه   وإنّ سبيله لهو السبيل[٦]

(١) انظر ديوانه / ٣٠ ، ٧٤ ، ٨٥ ، ٢٤١ - ٢٤٢ ، ٢٥٨ ، ٢٦٤ .
(٢) انظر ديوانه / ٤٧ ، ١٧٣ ، ١٨١ ، ٢١٥ – ٢١٦ ، ٢٤٠ ، ٢٤٥ – ٢٤٦ ، ٢٧٠ ، ٣٠٤ .
(٣) انظر ديوانه / ١١ ، ٥٩ ، ٧٠ ، ١٨١ – ١٨٢ ، ٢٠١ – ٢٠٢ ، ٢٦٣ ، ٢٧٠ .
(٤) ديوانه / ٢٥٨ .
(٥) ديوانه / ٧٤ .
(٦) ديوانه / ٢٠١ .

جَلّ ربٌّ أحاط بالأشيـــاءِ واحدٌ ماجد بغير خفَـــاءِ
جل عن مُشْبِـــهٍ له ونظير وتعالى حقاً عن القُرَنَـــاءِ
عالم السرّ كاشف الضرّ يعفـــو عن قبيح الأفعال يومَ الجزاء
ما على بابه حجابٌ ولكـــنْ هو من خلْقه سميع الدعـــاء[1]

الحمـــد للخالق الذى حرّك الـــساكن منّا وسكّن الحـــرَكا
وقامت الأرض والسماء بـــه وما دَحَا منهمـــا وما سَمَكا
وقلّب الليـــلَ والنهـــار وصَبّ الـــرزق صبّاً ودبّرَ الفلَكا[2]

فالحمد لله الذى هو دائـــمٌ أبـــداً وليس لما ســـواه دَوَام
والحمد لله الذى لجـــلاله وحلْمه تتَصاغـــر الأحلام
والحمد لله الذى هو لم يزل لا تَسْتَقلّ بعلمـــه الأفهـــام
سبحانه ، مَلكٌ تعالى جَـــده ولوجهه الإجـــلال والإكرام[3]

لكَ الحمد ياذا العرش ياخيرَ معبودِ ويا خير مسئولٍ ويا خير محمودِ
شهدْنا لك اللهم أنْ لستَ مُحْدَثاً ولكنك المولى ولست بمجحودِ[4]

لك الحمد ياذا المنّ شكراً خلَقتَنَا فسوّيتنا فيمن خلقتَ وسَوّيْتَا
وكم من بلايا نازلاتٍ بغيرنـــا فسلمتَنا ياربّ منها وعافيتـــا
أيا رب منا الضَعْف إنْ لم تُقَوّنا على شكرِ ما أبْلَيْت منا وأوليتا
أيا رب نحن الفائزون غداً لئنْ تولبتَنا ياربّ فيمن تولّيتـــا
أيا مَنْ هو المعروف من غير رؤيةٍ تباركتَ يا مَنْ لا يُرَى وتعاليتا[5]

على هذا النحو الروحانى الرقيق ، وفى هذا الأسلوب القرآنى الجميل ،

(١) ديوانه / ١١ .
(٢) ديوانه / ١٨١ .
(٣) ديوانه / ٢٤٥ ، ٢٤٦ .
(٤) ديوانه / ٧٠ .
(٥) ديوانه / ٤٧ .

كانت تجرى ابتهالات أبى العتاهية « أنوار آ زاهية » وسط ذلك الضباب المتكاثف والظلام المتراكم ، ضباب الحياة ، وظلام الموت ، أو إشراقات إلهية تشرق فى نفسه لتصل ما بينها وبين خالقها الذى .

.... لم تزل له حُجَجٌ قامتْ على خلقه بمعرفته
قد علموا أنه الإله ولكن عَجَزَ الواصفون عن صفته(١)

وهى أنوار وإشراقات ظلت تأتلق فى نفسه طوال حياته الزاهدة المتصوفة ، حتى كانت الومضة الأخيرة فى هذا اللحن الروحانى الصافى الذى انساب من أعماق نفسه وهو يمر فوق ذلك البرزخ الضيق من شط الحياة والفناء إلى شط الموت والخلود :

إلهى لا تُعَذِّبْنى فإنى مُقرٌّ بالذى قد كان منّى
فمالى حيلةٌ إلا رجائى لعفوك إنْ عفوت وحسن ظنى
وكم من زَلّة لى فى الخطايا وأنتَ علىَّ ذو فضل ومنّ
إذا فكّرتُ فى نَدَمى عليها عَضَضْتُ أناملى وقرَعْتُ سنى
أجنُّ بزهرة الدنيا جنوناً وأفنى العمر فيها بالتمنّى
وبين يدىَّ مُحْتَبَسٌ ثقيل كأنى قد دعيت له كأنّى
ولو أنى صَدَقْتُ الزهد عنها قَلَبْتُ لأهلها ظهرَ المجَنّ
يَظُنُّ الناس بى خيراً وإنى لشر الخلق إن لم تَعْفُ عنى(٢)

إنه اعتراف بالذنب ، وإقرار بالضعف ، ورجاء فى العفو ، وندم على ما فات ، وخوف مما هو آت . إنها خفقة السراج الأخيرة تتوهج لتنطفىء . ويغمض شاعر الزهد الأكبر عينيه على هذه الابتهالة الرائعة التى كانت آخر شعر قاله (٣) ، ليفتحهما بعد ذلك على المصير المحتوم الذى طال شغله به ، وتفكيره فيه ، وحديثه عنه .

---

(١) ديوانه / ٥٩ .
(٢) الأغانى ٤/١٠٩ – ١١٠ (دار الكتب) ، وديوانه/٢٦٣ .
(٣) انظر الأغانى ٤/١٠٩ (دار الكتب) – والخبر من رواية ابنه محمد .

وبعد ، فهل كان أبو العتاهية زاهداً ؟

يبدو أن هذا السؤال جد غريب بعدما أسلفنا من عرض لحياته وشعره ، ولكن الذى دفعنا إليه هو ذلك الشك الذى يحيط بزهد أبى العتاهية عند بعض القدماء ، إذ يذكر بعضهم أن زهده لم يكن صادقاً أو صادراً عن عقيدة ، وإنما كان رياء ونفاقاً(١) وقد هجاه بعض معاصريه بأنه يزهِّد الناس ولا يزهَد(٢) ، وأنه يظهر الزهادة ويتخذ منها مجالاً لإظهار فصاحته وبلاغته فى حين أن سريرته التى يخلو بها تفيض بالجهل(٣) بل إن بعضهم ذهب إلى أنه كان زنديقاً ملحداً (٤) ، وأنه كان يذهب إلى القول بمذهب الفلاسفة ممن لا يؤمن بالبعث ، بدليل أن شعره إنما هو فى ذكر الموت والفناء دون ذكر النشور والمعاد(٥) ، وقد شنع عليه بعض معاصريه بذلك فى شعر له(٦) ، حتى اضطر إلى نظم أبيات يعلن فيها توحيده وإيمانه بالبعث والمعاد(٧) .

والواقع أن هذه التهم أضعف من أن تثبت لمناقشة أو تقوم لبرهان ، وهى — فى أغلب الظن — لا تعدو أن تكون أثراً لعدم الانسجام الذى لم يكن منه بد بين من يحبون الدنيا ، ويريدون أن يستمتعوا بها ، ويعبوا كؤوسها حتى الثمالة ، وبين من يبغِّض الدنيا إليهم ، ويشنع عليهم حبهم لها . ويُريد منهم أن ينفضوا أيديهم منها ، ويحطموا كؤوسهم كما حطمها هو. إنها نتيجة طبيعية لذلك الصراع بين الداعين إلى الحياة والداعى إلى الموت . إنها محاولة من أصحاب الحياة يردون بها عن أنفسهم تلك الحملة الشعواء التى كان أبو العتاهية يوجهها ضدهم ، ويحاولون بها أن يقلموا من أظفاره ، ويقصوا من أجنحته . ولذلك نلاحظ أن أكثر من اتهموه بهذه التهم كانوا من أصحاب الحب للحياة والحرص عليها ، فسَلْم الخاسر رفيق بشار اللاهى وراويته هو الذى

---

(١) المصدر السابق / ٧٥ .

(٢) المصدر نفسه / ٧٦ .

(٣) المصدر نفسه / ١٠١ ، ١٠٢ .

(٤) المصدر نفسه / ٣٤ ، ٣٥ ، ٥١ .

(٥) المصدر نفسه / ٢ .

(٦) المصدر نفسه / ١٠١ ، ١٠٢ .

(٧) المصدر نفسه / ٣٥ .

اتهمه بأن الزهد عنده رياء ونفاق[1] ، وإبراهيم بن المهدى المغنى هو الذى اتهمه بالإلحاد والزندقة وأنه يذكر الموت دون البعث[2] . ومن هذين المعاصرين له انتشرت هذه الاتهامات فتلقفها بعض الرواة ومضوا يرددونها لا لشيء إلا أنها تلفت النظر بما فيها من غرابة وشذوذ ، وخروج على المألوف ، ومخالفة لما اتفق الناس عليه . ومن المحتمل — بل من المرجح — أن بعض العوامل الشخصية قد تدخلت فى الموضوع ، فسَلْمٌ — من غير شك — كان يدفع عن نفسه هجوم أبى العتاهية عليه حين اتهمه بالحرص وإذلال النفس فى سبيل جمع المال فى بيته المشهور الذى ذهب مذهب الأمثال :

تعالى الله يا سَلْمَ بن عمـــرو أذل الحرص أعناق الرجـــالِ [3]

ولعل إبراهيم بن المهدى كان يحقد على أبى العتاهية بسبب صلته بإبراهيم الموصلى وابنه إسحاق ، وهما من أشد خصومه ومن أكثر منافسيه سخرية به واستهزاء بفنه[4] . وأما منصور بن عمار وهو أحد من شنع عليه بالزندقة فالظاهر أنه لم يفعل ذلك إلا رداً على أبى العتاهية حين اتهمه بأنه يسرق قصصه الوعظى من أهل الكوفة[5] . ومع ذلك فقد قضى حَمْدويه صاحب الزنادقة ليلة يراقبه لما بلغته شائعات زندقته فلم ير منه ما يريبه[6] . ولو قد رأى بعض ما يريبه لما تردد فى القبض عليه والزج به فى سجن الزنادقة . وأهم من هذا أن الدليل الوحيد الذى يستدلون به على زندقته ، وهو أنه لم يذكر فى شعره البعث والمعاد ولا الجنة والنار ، دليل غير صحيح ، وقد رأينا أن أن موضوع « ما بعد الموت » كان من الموضوعات التى شغلت جزءاً كبيراً

---

(١) المصدر نفسه / ٧٥ .

(٢) المصدر نفسه / ١٠١ .

(٣) المصدر نفسه / ٧٥ .

(٤) انظر الأغانى (دار الكتب) ٥/١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٩١ ، ٢١٥ ، ٢٧٧ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٦ — ٢٩٩ ، ٣٥٣ — ٣٥٤ ، ٤١٠ . ويذكر بعض من رأى إبراهيم بن المهدى بعد موت إبراهيم الموصلى أنه كان « كالشامت بموته » (انظر ص ٢٥٦) .

(٥) انظر الأغانى ٤/٣٤ (دار الكتب) .

(٦) المصدر السابق / ٣٥ .

من تفكيره وشعره . وأما تهمة النفاق والرياء فإن دليلهم الوحيد عليها أنه كان حريصاً على جمع المال بخيلاً به ، ولكن هذا الدليل – إلى جانب أنه صادر عن سلم الخاسر – لا يجد ما يؤيده تأييداً قاطعاً . ولعل هذا الحرص منه وهذا البخل إنما كانا فى الفترة الأولى من حياته عندما كان يمدح الخلفاء والأمراء قبل أن يفرض على نفسه حياة الزهد والتصوف . ولو أنه ظل حريصاً بخيلاً بعد زهده لرأيناه يتصل بالخلفاء والأمراء ، ولكنه – كما رأينا – قطع صلته بهم ولم يكن تردده على القصر العباسى فى هذه الفترة من أجل المدح وطلب العطاء . وأهم من هذا أن صدق العاطفة وحرارة الانفعال وقوة التعبير عن الفكرة ، وهى السمات الفنية التى تظهر فى شعره الزهدى ، لا يمكن أبداً – من وجهتى النظر النفسية والفنية – إلا أن تكون صادرة عن فنان يعيش فى تجربة نفسية صادقة .

وإذن فأبو العتاهية زاهد مخلص لزهده ، لاشك فى ذلك عندنا . ولكن ما الصورة التى نستطيع أن نرسمها لزهده ؟ أو – بعبارة أخرى – ما طبيعة هذا الزهد الذى فرضه على نفسه ؟

أما إذا فهمنا الزهد على أنه رهبنة تشبه الرهبنة المسيحية من اعتزال للناس فى أماكن العبادة ، ورفض للمشاركة فى ركب الحياة العامة ، وقضاء على « الغريزة المقيمة » فى الجسد البشرى ، وهدم لحياة الزواج والأسرة ، فإننا نكون قد بعدنا بعداً كبيراً عن طبيعة زهد أبى العتاهية ، بل عن طبيعة الزهد الإسلامى – كما بينا من قبل(١) . فأبو العتاهية بعد زهده ظل مقيماً فى بيته بين أهله وأسرته ، وظل يضرب فى شعاب الحياة ملتمساً لرزقه ورزقهم . وأما إذا فهمنا زهده على أنه صورة من الزهد الإسلامى فإننا نكون قد وضعناه موضعه الصحيح .

إن الزهد عند أبى العتاهية – كما هو عند الزهاد المسلمين – صورة من مجاهدة النفس الأمارة بالسوء ، ورفض لزخرف الدنيا وزينتها ، وعزوف عن متعها وملذاتها ، وحرص على العمل الصالح الذى ينتهى بصاحبه إلى السعادة

---

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٩٩ .

فى الآخرة ، وتفرغ للعبادة والتبتل تفرغا قد يؤدى إلى شىء من المبالغات التعبدية يفرضها الزاهد على نفسه بمحض رغبته ورضاه دون أن يكون مطالباً بها أو دون أن تكون مفروضة عليه . على هذا النحو كان يعيش أبو العتاهية فى حياته الزاهدة . ويحدثنا ابنه محمد وصديقه مخارق أنه فرض على نفسه – بعد أن اعتزم الزهد – لبس الصوف ، وترك حضور المنادمة ، والقول فى الغزل (١) ، كما يحدثنا بعض معاصريه أنه فرض على نفسه أيضاً أن يحج فى كل سنة(٢) ويحدثنا ابنه محمد أيضاً أنه بعد خروجه من سجن الرشيد « لزم بيته وقطع الناس » وأن الرشيد حاول أن يثنيه عن ذلك ولكنه كتب إليه بيتين من الشعر يعلن فيهما برمه بالناس وأخلاقهم واستئناسه بالوحدة(٣) . كما يحدثنا مخارق أنه فرض على نفسه – وهو فى سجن الرشيد – ألا يتكلم سنة كاملة إلا بالقرآن أو بلا إله إلا الله محمد رسول الله(٤) . وهذه كلها صور من المجاهدات النفسية والمبالغات التعبدية كان يفرضها على نفسه راضياً دون أن يفرضها عليه الدين . فلبسُ الصوف ، واعتزال الناس ، والميل إلى الوحدة ، والحج كل سنة ، والصيام عن الكلام ، كلها مجاهدات ومبالغات تجعلنا لا نتردد فى أن نحكم على صاحبها بالزهد . وإذا أردنا أن نطبق عليه « دستور الزهد » الذى وضعه الربيع بن خثيم زاهد الكوفة الأكبر فى العصر الأموى ، وهو « الدستور » الذى ذكرنا مواده من قبل(٥) ، فإننا نلاحظ أنه كان يخضع له خضوعاً كاملاً ، وكأنه كان يفرضه على نفسه فرضاً ، بل إن شعره – فى حقيقة الأمر – ليس إلا تطبيقاً لهذا الدستور ، وامتثالاً لأوامر الزاهد الكوفى الأكبر . وماذا فى عظاته الدينية سوى الدعوة إلى الخير ، والتحذير من الشر ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ؟ وماذا فى ابتهالاته سوى التكبير ، والتهليل ، والتسبيح ، والتحميد ؟ ثم

---

(١) الأغانى ٤/٢٩ ، ٦٣ ، ٦٨ ، ١٠٨ (دار الكتب) .
(٢) المصدر السابق / ٥٣ .
(٣) المصدر نفسه / ١٠٥ ، ١٠٦ .
(٤) المصدر نفسه / ٣٠ .
(٥) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٩٠ .

أليس شعره دليلاً على اتصاله بالقرآن وملازمته لقراءته ؟ إنها المواد التسع فى هذا الدستور يطبقها أبو العتاهية فى شعره . ثم الحديث عن الحياة والموت والمصير ألا يذكرنا بما كان يجرى على ألسنة زهاد العصر الأموى فى خطابتهم الوعظية ؟ أليس تكراراً وترديداً لما كان يذكره مسروق بن الأجدع ، وأوَيْس القرنى ، والربيع بن خثيم ، وعلقمة بن قيس ، وأمثالهم من زهاد هذا العصر فى مواعظهم التى أشرنا إلى بعضها من قبل[1] ؟ بلى ، ولكن مع فرق واحد وهو أن أبا العتاهية يلح على فكرة المصير أكثر من هؤلاء الزهاد ، ويصبغ أفكاره بلون قاتم أسود أشد قتامة وسواداً مما كانوا يصبغون به مواعظهم ، ويبرز صورة الموت فى لوحته القاتمة بشكل يبعث على الانقباض والوحشة لا نجده عندهم . ولكنه — مع ذلك — مثلهم تماماً يصدر عن تدين عميق ويعبر عن عقيدة مؤمنة . إن الشك الفلسفى والحيرة العقلية اللذين سيطرا على ذهن أبى العلاء من بعده حين شغل بفكرة المصير لا سيطرة لهما على ذهنه ، ولا تأثير لهما فى أفكاره وشعره . إنه يقيم تفكيره فى الحياة والموت والمصير على أساس القاعدتين الإسلاميتين اللتين وضعهما النبي صلى الله عليه وسلم فى قوله « إن الحلال بَيِّنٌ وإن الحرام بيِّنٌ وبينهما أمور مُشْتَبِهات »[2] ، وقوله « دَعْ ما يَرِيبُك إلى ما لا يَرِيبك » [3] فالحق واضح ، والباطل واضح ، وما يغيب عن علمك تستطيع أن تثبته عن طريق قيامه على ما تشاهده ، فخذ من يقينك ما تجلو به ظنونك ، ودع كل أمر مُشْكل مشتبه عليك ، ولا تجعل للشك سلطاناً على عقلك حتى لا تضل فى طريقك :

الباطل المَحْض معروفٌ برؤيته والحق يُعْرف بالأمثال والعبرِ
والغيب يُثْبِتُه فى العقل شاهــده والعلم أجمع من عيْن ومن أثر[4]

---

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٨٩ — ١٩٤.

(٢) انظر الشبرخيتى : شرح الأربعين حديثاً النووية / ١٠٣ وما بعدها (الحديث السادس) .

(٣) انظر المصدر السابق / ١٣٤ وما بعدها (الحديث الحادى عشر) .

(٤) ديوانه / ١١٥ .

خذ من يقينكَ ما تجلو الظنونَ به — وإن بدا لك أمر مُشْكلٌ فدعِ(1)

وإذا امرؤ لبس الشكوك بعــزمه — سلك الطريق على عقُود ضلال(2)

ألا إنّ اليقين عليه نـــورٌ — وإن الشك ليس عليه نور(3)

ومن هنا خلا شعره من كل أثر لتلك النزعة الفلسفية الشاكة ، أو لتلك الحيرة العقلية التائهة ، ودار كله فى هذه الدائرة الإسلامية ، دائرة الإيمان واليقين . ومن هذه الناحية يلتقى التقاء تاماً مع زهاد العصر الأموى ، ويختلف اختلافاً أساسياً عن أبى العلاء ، فهو زاهد مؤمن يمتلىء قلبه باليقين ، ويسيطر على عقله اطمئنان دينى عميق ، أما أبو العلاء ففيلسوف شاك ، يمتلىء قلبه بالحيرة ، وتسيطر على عقله نزعة من الشك الفلسفى .

• • •

فإذا ما عدنا مرة أخرى إلى مجموعته الفنية لنتبين فى ضوئها صناعته الفنية فإننا نلاحظ لأول وهلة أننا أمام فنان أصيل ذى مقدرة فائقة على قول الشعر ، يعبر عن كل ما يريد كما يريد دون أن نشعر بأنه يتكلف أو يلاقى عناء أو مشقة ، ويصوغ كل ما يدور فى ذهنه من معان وأفكار فى سهولة ويسر وفى براعة فنية أيضاً . إنه ينظم الشعر كما لو كان يتكلم . وقديماً وصفه الجاحظ بأنه أحد المطبوعين على الشعر(4) ، وجعله أبو الفرج أحد ثلاثة يقال إنهم أكثر الناس شعراً فى الجاهلية والإسلام ، ولا يعلم أن أحداً قدر على تحصيل شعر أحد منهم أجمع(5) . وذكر عنه ابن قتيبة أنه « ممن يكاد يكون كلامه كله شعراً »(6) ، كما وصفه بعض رواة المرزبانى بأنه كان يستطيع أن يحوّل المنثور منظوماً فى سهولة وسرعة يعجز المتأنى عن بلوغها(7) . وقبل هؤلاء وصفه معاصره ابن مُنَاذر الشاعر البصرى بأنه

(1) ديوانه / 145 .
(2) ديوانه / 197 .
(3) ديوانه / 107 .
(4) البيان والتبيين 1 / 0
(5) الأغانى 229/7 (دار الكتب) – وأيضا 1/4 – 2 (دار الكتب)
(6) الشعر والشعراء / 497 .
(7) الموشح / 259 .

« يتناول شعرَه من كمّه[1] » . وقد كان هو نفسه يشعر بهذه المقدرة الخارقة للعادة فكان يقول عن نفسه تارة « لو شئت أن يكون حديثى كله شعراً موزوناً لكان [2] » ، وتارة : « ما هو إلا أن أضع قنينتى بين يدى حتى أقول ما شئت[3] » ، وتارة أخرى : « ما أردتُه قط (أى الشعر) إلا مَثُلَ لى ، فأقول ما أريد وأترك ما أريد[4] » . وقد وصل به شعوره بهذه المقدرة إلى درجة أنه كان يدعى أن فى استطاعته أن ينظم ألف بيت فى اليوم[5] . ولم ينكر معاصروه عليه هذه الدعوى ، على ما بها من مبالغة ، ولكنهم لم يتقبلوها على أنها دليل على مقدرته أو براعته ، وإنما تقبلوها على أن شعره سهل قريب المتناول لا يحتاج إلى جهد أو وقت .

ومهما يكن فالأمر الذى لا شك فيه أن أبا العتاهية فنان قدير على قول الشعر وارتجاله ، يكفى أن يدير الفكرة فى ذهنه لتتفجّر على لسانه شعراً . وقد حاول بعض معاصريه أن يهون من شأن هذه المقدرة فردها إلى أنه يختار القوافى السهلة القريبة ويتجنب القوافى الصعبة الشاردة ، واقترح عليه أن ينظم أبياتاً على قافية الغين ، ولكنه اجتاز الاختبار فى براعة تستحق التقدير[6] . ونحن – وإن كنا لا ننكر أن يكون هذا سبباً من أسباب سهولة الشعر عليه وقرب متناوله منه – لا نراه كل السبب ، فإن من يستعرض ديوانه يجده قد استخدم فى قوافيه كل الحروف الهجائية ما عدا حرف الخاء . ومن يدرى ؟ لعله كان يتعمد هذا تعمداً ويقصد إليه قصداً حتى يثبت للناس أنه قادر على قول الشعر مهما تكن قوافيه صعبة أو شاردة ، وكأنه قد فرض على نفسه أن يظل تحت اختبار متصل ، عليه أن يجتازه دائماً بنجاح . وإذا صح هذا الظن فإنه يكون قد فرض على نفسه لوناً من

---

(١) الأغانى ٥٧/٤ (دار الكتب) .
(٢) البيان والتبيين ١ / ١١٥ . وانظر أيضا الأغانى ١٣/٤ (دار الكتب) .
(٣) المرزبانى : الموشح / ٢٥٦ .
(٤) الأغانى ١٣/٤ (دار الكتب) .
(٥) المرزبانى : الموشح / ٢٥٦ .
(٦) انظر الأغانى ٤٠/٤ (دار الكتب) .

« لزوم ما لا يلزم » ، ولكنه لون بسيط لا يصل إلى تلك الدرجة من التركيب والتعقيد التى فرضها أبو العلاء بعد ذلك على نفسه . ومن يدرى ؟ — مرة أخرى — لعله هو الذى أخذ بيد أبى العلاء فى هذا الطريق ، وخطا به الخطوة الأولى فيه ، ثم تركه يمعن فيه ويتوغل . ومهما يكن من أمر فإن الملاحظ أن كلا الشاعرين كان يفرض على نفسه ألواناً من المجاهدات والمبالغات ، وهذه الطريقة من لزوم ما لا يلزم ليست — فى حقيقة أمرها — سوى مجاهدات ومبالغات لغوية .

وقد يكون من المهم أن نلاحظ أن أبا العتاهية كان يفرض على نفسه أحياناً التزام حرف آخر قبل حرف الروى . وهذا الالتزام يعد خطوة متقدمة فى طريق « اللزوميّات » . ومرة أخرى نرجح أن أبا العتاهية كان يتعمد هذا الالتزام تعمداً ويقصد إليه قصداً . وآية ذلك أن هذه الظاهرة تنتشر فى شعره انتشاراً واسعاً[1] ، وكأنه كان يحرص عليها ليوفر لقوافيه نغمة موسيقية عالية ، ورنيناً صوتياً قوياً .

وأيا ما كان الأمر فإننا نظن ظناً يوشك أن يصل إلى درجة اليقين أن هناك صلة بين شعر أبى العتاهية ولزوميات أبى العلاء . فأبو العلاء ليس هو صاحب الخطوة الأولى فى هذا الطريق ، وإنما صاحب هذه الخطوة هو أبو العتاهية . وأبو العلاء لم يبتكر هذه الطريقة ابتكاراً ، وإنما تلقاها ، أو — على أقل تقدير — تلقى مبادئها الأولى من أبى العتاهية . غاية ما فى الأمر أن أبا العتاهية كان يلتزمها من حين إلى حين ، بينما جعلها أبو العلاء مذهباً له ، ومضى يبنى على أساسه ديواناً بأكمله .

ومع ذلك فليس من شك فى أن أبا العتاهية كان يجنح فى أكثر شعره إلى القوافى السهلة القريبة ، وشعره الذى كان يبنيه على القوافى الصعبة الشاردة قليل قلة ظاهرة بالنسبة إلى شعره الذى كان يبنيه على هذه القوافى السهلة القريبة . وما من شك فى أن هذه القوافى كانت تيسر له مهمته الفنية ،

---

(١) انظر ديوانه / ٣٧ — ٣٨ ، ٤٤ — ٤٥ ، ٤٨ ، ٤٩ — ٥٠ ، ٥٠ ، ٥٠ — ٥١ ، ٥١ ، ٥١ — ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ١٢٧ ، ١٧٨ ، ١٨٢ — ١٨٣ ، ١٨٤ — ١٨٥ ، ١٨٧ — ١٨٨ ، ١٩٠ .

وتعينه على سرعة النظم والارتجال . ولكن ليس معنى هذا أنها كانت السبب الأساسى أو الوحيد فى سهولة الشعر عنده وقرب متناوله منه ، أو فى قدرته الفائقة على سرعة النظم والارتجال ، وإنما هناك أسباب أخرى جوهرية لعلها أهم من هذا السبب الشكلى ، وأقرب إلى تفسير هذه القدرة تفسيراً صحيحاً دقيقاً .

ولعل أهم هذه الأسباب هو أن القسم الأكبر من شعره ، وهو شعره الزهدىّ ، يدور فى دائرة موضوعية محدودة . فمجموعة المعانى والأفكار التى يعرض لها تكاد تتكرر فى كل قصائده ومقطوعاته ، فهى مجموعة محدودة تحتشد فى ذهنه وتملأ عليه نفسه ، وهو لايفتأ يكررها ويرددها ويعيد فيها ويبدىء ، يعرضها حيناً مفصلة ، وحيناً آخر مركزة ، وينظر إليها مرة من هذه الزاوية ، ومرة أخرى من تلك الزاوية ، ولكنها دائماً هى هى لا تتغير ولا تتبدل . وقد يضيف إليها فى بعض الأحيان شيئاً جديداً ، أو يلونها بلون جديد ، ولكنها تظل — فى جوهرها — كما هى . إنها رصيد يحتفظ به فى ذهنه لينفق منه عند الحاجة ، وليجده فى متناول يده — أو فى متناول لسانه — كلما أراد . وكان يكفيه أن يمد يده الى هذه الخزانة أو تلك من خزائن رصيده لتفتح له مغاليقها وتنثال عليه كنوزها . وهو لطول اتصاله وتردده على هذه الخزائن يعرف مواضع كنوزه منها ، ويعرف ما يحتفظ به فى كل منها ، فلا يطول تنقيبه أو تفتيشه ، ولا يضيع وقته فى فتح هذه وإغلاق تلك ، وإنما حسبه أن يطلب شيئاً ، فإذا هو يقصد إليه مباشرة ليجده بين يديه يتصرف فيه كيف يشاء . إن العمل الفنى عنده يجرى على هذا النحو : مجموعة من المعانى والأفكار يحتفظ بها فى ذهنه وما عليه إذا أراد أن يعبر عن شىء منها إلا أن يطلبه فى موضعه الذى يحتفظ به فيه ليصبح على طرف لسانه ، وإن هى إلا لحظات حتى يضعه فى قوالب الوزن والقافية التى كان — بحكم خبرته الطويلة بها — يعرف كيف يملؤها فى غير ما مشقة أو عناء ، تماماً كما كان يفعل فى صدر حياته بتلك الطينة التى كان يسوّيها جراراً مختلفة الأشكال والأحجام . إن الطينة البكر ملء يديه ، وهو يعرف — بل يجيد — تسويتها وتشكيلها ، وقد يضيف إليها من حين

إلى حين بعض الأصباغ ليلون بها جراره ، ولكن هذه الأصباغ لا تغير من جوهر الطينة التى بين يديه . لقد ظل أبو العتاهية طوال هذه الفترة من حياته يدور فى أفق تفكيرى محدود شغلته فكرة المصير وما يتشعب منها من خواطر فى الحياة والأحياء وفى الموت والموتى . فكان طبيعياً أن تلين فى يديه هذه الطينة التى يصوغ منها معانيه ، وأن يخضع له الأسلوب ، وتنقاد له الصناعة الفنية . وهذا — فى رأيى — مفتاح السر فى هذه السهولة على نظم الشعر وهذه المقدرة على الارتجال . وآية ذلك أنه عندما اقتُرح عليه أن ينظم أبياتاً على قافية الغين لم يجد أيسر عليه من أن يتجه إلى ذلك الرصيد الذى يحتفظ به فى خزائنه ليسحب منه ما يستعين به على اجتياز هذا الاختبار ، فكان موضوع أبياته ذلك الموضوع التقليدى الذى طالما شكّل منه جراره الفنية ، وهو موضوع « المصير » . وما دامت الفكرة ناضجة فى ذهنه فمن أيسر الأشياء عليه أن يعبر عنها وأن يصوغها كما يشاء . وقديماً قال عنه أحد ممدوحيه لبعض من كان يهاجمه من الشعراء : « والله إن الواحد منكم ليَدور على المعنى فلا يصيبُه ، ويتَعاطاه فلا يُحسِنه ... وهذا كأن المعانى تُجمع له[1] » . وحقاً لقد جُمِعَت المعانى لأبى العتاهية ، وأصبح — على حد تعبير ابن مناذر الذى ذكرناه منذ قليل — « يتناول شعْرَه منْ كمّه » .

وسبب آخر يبدو أنه كان من العوامل التى ساعدته على سهولة النظم والقدرة على الارتجال ، وهو أنه لم ينظر إلى الشعر على أنه صخرة عليه أن ينحت فيها ليخرج منها تماثيل يعجز البشر عن أن يأتوا بمثلها ، وإنما نظر إليه على أنه كلام من كلام الناس الذى يتبادلونه فى حياتهم العادية ، مع فرق واحد وهو أنه كلام موزون مقفى . فكل ما يختلف فيه الشعر عن الكلام العادى — فى نظره — هو أنه مصبوب فى قوالب الوزن والقافية . فليس للشعر — عنده — أسلوب خاص يميزه من كلام الناس ، وإنما هو — فى حقيقة أمره — صورة منه لا تختلف عنه إلا هذا الاختلاف الشكلى .

---

(١) الأغانى ٣٨/٤ (دار الكتب) .

فالعمل الفنى عنده جدُّ يسير ، إنه لا يحتاج إلى كبير عناء أو مشقة ، وإنما يكفى أن يأخذ الإنسان كلامه العادى فيحوّره بعض التحوير ليصبح شعراً موزوناً مقفى . ولو أدرك الناس هذا السر واستطاعوا أن يستغلوه استغلالاً صحيحاً لأصبحوا كلهم شعراء ، فأكثر الناس — كما كان يقول — « يتكلمون بالشعر وهم لا يعلمون ، ولو أحسنوا تأليفه كانوا شعراء كلهم »(١) . وفى سبيل إثبات نظريته هذه أجرى أمامهم تجربة أحال فيها كلام العامة فى الأسواق شعراً موزوناً مقفى ، وكأنه قد وصل إلى ما عجز الكيميائيون القدماء عن الوصول إليه ، وهو ذلك الإكسير الذى يحيل التراب ذهباً !

وحمل أبو العتاهية هذا الإكسير السحرى ، وخلّف تلك الأبراج العاجية التى يحرص الشعراء على أن يرابطوا فيها ، وانحدر إلى الحياة العامة يحيل كلام الشعب فيها شعراً موزوناً مقفى . لقد خلع أبو العتاهية الرداء الرسمى الذى يلبسه الشعراء كلما تهيئوا للقاء ربة الشعر ، وارتدى رداءً شعبياً يخوض به غمار الحياة العامة ليستمد منها شعره . إن الشعر عنده ليس نحتاً لتماثيل من الصخر ، وإنما هو فقط تسوية وتشكيل لتلك الطينة الشعبية المرنة ليصوغ منها جراراً فنية . وشجعه على ذلك أن موضوع شعره ، وهو الزهد ، ليس موضوعاً أرستقراطياً يُخَاطَب به الملوك ، أو يُقْصَد به إلى هواة جمع التماثيل ، وإنما هو موضوع شعبى يقصد به إلى الشعب ، فيجب أن يستمد مادته من الشعب . إنه جرار من الطين يقدمها إليه ليسقى أفراده منها شراباً تسيغه أفواههم دون أن تمجه ، ويمر فى حلوقهم فى سهولة ويسر دون أن تغص به ، وهو ذلك الشراب الذى شغل نفسه طوال فترة طويلة من حياته بصنعه وطبخه ، شراب الزهد . وهو يتحدث عن مذهبه هذا فيقول : « إن الشعر ينبغى أن يكون مثل أشعار الفحول المتقدمين أو مثل شعر بشار وابن هرمة ، فإن لم يكن كذلك فالصواب لقائله أن تكون ألفاظه مما لا تخفى على جمهور الناس مثل شعرى ، ولا سيما الأشعار التى فى الزهد ، فإن الزهد ليس من مذاهب الملوك ولا من مذاهب

(١) انظر الأغانى ٤ / ٣٩ (دار الكتب) .

رواة الشعر ولا طلاّب الغريب ، وهو مذهب أشْغَفُ الناس به الزهاد وأصحاب الحديث والفقهاء وأصحاب الرياء العامة ، وأعجب الأشياء إليهم ما فهموه »[1] .

وعلى أساس هذه الفكرة انحدر أبو العتاهية بشعره إلى مستوى العامة ، يحدثهم بالأسلوب الذى يفهمونه ، ويستخدم فيه الألفاظ التى تدور بينهم ، ليحدث فيهم التأثير المطلوب ، وكأنه كان يؤمن بأن الموضوع هو الذى يحدد الأسلوب . فما دام موضوع شعره الزهد ، وهو موضوع شعبى ، فيجب أن يكون أسلوبه أسلوباً شعبياً لايستعصى على مدارك العامة ، ولا يستغلق على أفهامهم . أو كأنه كان يؤمن بمهمته التى نصَّب نفسه لها فى حياته ، وبأنه يجب أن يقوم بها على الوجه المطلوب . إنه يقوم فى هذه الحياة بمهمة الواعظ الدينى الذى يهدف إلى هداية الناس إلى طريق الآخرة ، والواعظ الناجح هو الذى يخاطب الناس على قدر عقولهم ، ويلبس لهم الرداء الذى يلبسونه ، حتى لايقيم بينه وبينهم سداً ، أو يحول بينهم وبين الاستماع إليه والتأثر به . ومن هنا رأى لزاماً عليه أن يدير شعره فى تلك الدائرة الشعبية التى تضم جمهوره الذى يحرص على أن يستمع إليه ، ويؤمن بما يقوله له . وكيف يضمن ذلك لو مضى يخاطب هذا الجمهور بأسلوب يرتفع على مستواه ، ويستعلى على إدراكه ؟ وماذا يعود عليه لو مضى يقلد القدماء فى أساليبهم وألفاظهم فيتقعر ويغرب ويقيم الحواجز بينه وبين جمهوره فى سبيل أن يصل ما بينه وبين هؤلاء القدماء الذين رحلوا عن الحياة رحلتهمْ الأبدية التى لن يعودوا منها ، تلك الرحلة التى طال حديثه عنها حتى استقرت صورتها فى ذهنه ؟ بل إنه كان يؤمن بشىء أكثر من ذلك . إنه يؤمن بأن الحياة قد تغيرت ، والناس الذى يعيشون فى عصره قد بعدوا فى أساليب حياتهم عن القدماء ، فيجب أن يكون الحديث إليهم فى أسلوب يختلف عن أسلوب القدماء . أما أولئك الذين يقلدون أساليب القدماء ظناً منهم أنهم يصبحون بهذا صورة منهم فإنهم قد سقطوا بين المنزلتين ، فلا هم أدركوا القدماء ولحقوا بهم ، ولا هم مضوا مع المحدثين فى طريقهم

(١) الأغانى ٤/٧٠ (دار الكتب) .

الطبيعي . وهو لهذا كان ينكر على بعض معاصريه من الشعراء هذه « المنزلة بين المنزلتين » . فقد قال لابن مناذر منكراً عليه استعماله الغريب فى شعره : « شعرك مهجّن لا يلحق بالفحول ، وأنت خارج عن طبقة المحدّثين ، فإن كنت تشبهت بالعجاج ورؤبة فما لحقتهما ولا أنت فى طريقهما ، وإن كنت تذهب مذهب المحدثين فما صنعت شيئاً(١) » .

ومع ذلك لم يذهب أبو العتاهية مذهب المحدثين ، وإنما ذهب مذهباً خاصاً به هو ذلك المذهب الشعبي الذى كان يؤمن به ويدافع عنه . ولكنه — على كل حال — مذهب بعيد عن مذاهب القدماء . وكما كان ينكر على بعض معاصريه تقليدهم القدماء واستخدام الغريب فى شعرهم كان بعض معاصريه ينكرون عليه هذه الشعبية فى التعبير وبُعْدَه عن الجزالة اللفظية ، فكانوا يقولون أحياناً » لو كان جزل اللفظ لكان أشعر الناس » أو « لو أن طَبْعَ أبى العتاهية بجزالة لفظٍ لكان أشعر الناس »(٢) . ولكن هذا الذى كانوا ينكرونه عليه هو الذى كان يتمسك به ويدافع عنه ، فقد قال له سلم الخاسر بعد أن استمع إلى إحدى قصائده : « لقد جوّدتها لو لم تكن ألفاظها سوقية » فقال له : « والله ما يرغبنى فيها إلا الذى زهدك فيها »(٣) . وهو رد كما يقصد به إلى إظهار البراعة فى الجواب وسرعة البديهة يقصد به أيضاً إلى الدفاع عن المذهب الفنى الذى كان يؤمن به .

ولكن ما الذى يراد بهذه الشعبية كما نسميها ، أو السوقية كما يسميها سَلْم الخاسر ؟ فى ضوء شعر أبى العتاهية نستطيع أن نحدد هذه الشعبية بأنها ترجمة أفكار العامة إلى شعر لا يراعىَ فيه الأسلوب التقليدى بجزالته اللفظية وارتفاع مستواه التعبيرى إلى المستوى الفنى القديم ، ولا يقصد به إلى تحقيق المثل الفنية الموروثة من حيث خضوع القصيدة لطائفة من التقاليد الملتزمة ، والصور المتداولة فى الشعر القديم ، وإنما هى ترجمة لأفكار العامة فى

(١) الأغانى ٤/٩٠ — ٩١ (دار الكتب) .
(٢) الأغانى ٤/٦٢ (دار الكتب) .
(٣) الأغانى ٤ / ٩٤ — ٩٥ (دار الكتب) .

أسلوبهم الذى يتحدثون به ، وبألفاظهم التى يفهمونها ، مع تجنب الإغراب اللفظى ، والبعد عن الصور الفنية البعيدة عن مستواهم الخيالى . ومن هذه الزاوية يختلف أبو العتاهية عن أبى العلاء . فأبو العتاهية يتجه بشعره إلى العامة ، بل ينحدر إلى مستواهم ، ويدور معهم فى دائرتهم التفكيرية والشعورية والتعبيرية ، وهدفه أن يتجاوب معهم ، أما أبو العلاء فإنه لا يفكر فى العامة ولا يفكر لهم ، وإنما يتجه بشعره إلى الخاصة المثقفة التى تريد أن تفكر وتتعمق فى التفكير ، والتى تؤهل لها ثقافتها العميقة أن تجاريه فى تأملاته ، وأن تدور معه فى فلكه التفكيرى والشعورى والتعبيرى ، وهو فلك عالٍ لاتستطيع العامة أن تدور فيه ، وهدفه ليس التجاوب مع العامة ولا مع الخاصة ، وإنما أن يثير فى عقول الخاصة المثقفة طائفة من المشكلات التى تشغل عقله ، لا لأنه يريد أن يتجاوبوا معه فيها ، ولكن لأنه يريد أن يفكروا معه فيها . ومن هنا كانت تأملات أبى العتاهية تأملات سطحية تطفو على السطح ، وتخاطب عواطف العامة ومشاعرهم لتثير فيها طائفة من الانفعالات ، فى حين كانت تأملات أبى العلاء تأملات عميقة تنفذ إلى الأعماق ، وتخاطب عقول الخاصة لتثير فيها ألواناً من التفكير . وكلا الاتجاهين يتفق تماماً مع طبيعة الشاعرين ، فأبو العتاهية واعظ دينى مؤمن هدفه إصلاح النفس ، أما أبو العلاء ففيلسوف عقلى شاكّ هدفه إصلاح العقل .

وكان من نتيجة إيمان أبى العتاهية بأنه يقوم فى الحياة بدور الواعظ الدينى أن اتجه فى شعره اتجاهاً نثرياً . فقد رأى أن الوعظ الدينى كانت وسيلته الأساسية النثر ، وأصحابه كانوا عادة من أصحاب القصص والخطابة ، وأشهر من عرفهم المجتمع الإسلامى منهم كانوا خطباء أو قصاصاً ، كأنما استقر فى الأذهان أن الوعظ والنثر توأمان ، وأن الوعظ لايكون إلا نثراً . ورأى أن المادة الخصبة التى تصلح أن تكون رصيداً لشعره مادة نثرية تنتشر فى مواعظ أصحاب القصص الدينى والخطابة الوعظية الأمويين . وليس من شك فى أنه كان على صلة وثيقة بهذه المواعظ النثرية ، فكان طبيعياً أن تنطبع صورها وأساليبها فى ذهنه ، وأن يظهر أثر

هذا الانطباع فى شعره . بل أغلب الظن أن المسألة لم تكن مسألة انطباع وتأثر ، وإنما كانت مسألة استمداد واتكاء . فهو لم يقف عند حد الاتصال بهذه المواعظ ليتأثر بها فى شعره ، وإنما راح يستمد مادته منها ويتكىء عليها ، لا فى أفكارها وموضوعاتها فحسب ، ولكن فى أساليبها وصورها أيضاً . وإذا كان فى استطاعته — كما كان يذكر — أن يحيل كلام العامة فى الأسواق شعراً ، فإن العملية الفنية هنا أيسر وأسهل ، لأن هذه المواعظ ليست نثراً عامياً سوقياً ، وإنما هى نثر فنى حقق له أصحابه كثيراً أو قليلاً من الصنعة الفنية . وإذا كانت العملية الفنية فى الحالة الأولى تمر بمرحلتين : تحويل الكلام العادى إلى نثر فنى ، ثم تحويل هذا النثر الفنى إلى شعر ، فإن العملية الفنية فى هذه الحالة لا تمر إلا بمرحلة واحدة ، وإذا كان إكسيره السحرى الذى توصل إليه يستطيع أن يحيل التراب ذهباً ، فإن من أيسر الأشياء أن يحيل التبر ذهباً !

ومضى أبو العتاهية يجمع فى خزائنه هذا التبر الذى كان يجده بكثرة فى هذه المناجم النثرية . ليحيله بإكسيره السحرى كلما أراد ذهباً تتألق شذوره فى ثنايا قصائده ومقطوعاته . ولكن يظهر أن هذا الإكسير كان يخونه أحياناً فلا يستخلص له دائماً ذهباً لامعاً براقاً يأتلق ويتوهج ، وإنما يستخلصه له أحياناً مشوباً بتراب مناجمه . لقد أخذ أبو العتاهية هذه المواعظ النثرية ومضى يترجمها شعراً ، ولكنه كان يترجمها أحياناً ترجمة فنية ، وأحياناً أخرى ترجمة حرفية .

وأكثر ما كانت تظهر هذه الترجمة الحرفية فى عظاته الدينية ، وذلك لأن الوعظ الدينى بطبيعته موضوع نثرى خالص ، والمثل الفنية التى كانت أمامه منه مُثُل نثرية ، فى تلك الخطابة الدينية التى خلقها الإسلام خلقاً ، وتلك الخطابة الوعظية التى انتشرت فى العصر الأموى على ألسنة القصاص الذين كانوا ينتشرون فى المساجد ليبغضوا الدنيا إلى الناس ، ويزينوا لهم الآخرة ، ولننظر فى هذه القصيدة من شعره الوعظى لنتبين فيها كيف كان يترجم هذه الترجمة الحرفية :

أشرِبْ فؤادك بغضةَ اللّــذاتِ وَاذكر حلول منازلِ الأمــواتِ

لا تلهينّك عن معَادك لــذةٌ ... تفْنى وتــورث دائم الحسرات
إنّ السعيد غداً زهيــدٌ قانع ... عبَد الإله بأحسن الإخبْــاتِ
أقم الصلاة لوقتها بطهُــــورِها ... ومن الضلال تفاوتُ الميقـــات
وإذا اتسعتَ برزق ربكَ فاجعلنْ ... منه الأجَلَّ لأوجُهِ الصدقات
فى الأقربينَ وفى الأباعــدِ تــارةً ... إن الزكاة قرينــةُ الصلــوات
وارعَ الجوار لأهله متبرِّعـــا ... بقضاء ما طَلَبوا من الحاجــات
واخفضْ جناحكَ إن رُزِقتَ تسلطاً ... وارغبْ بنفسك عن ردى اللذات(١)

أرأيت إلى هذه الموعظة الشعرية ؟ إنها تدور فى تلك الدائرة التى اختص النثر بها ، دائرة الوعظ الدينى ، وتعبر عن معان غير مألوفة فى الشعر لأنها من اختصاص النثر ، بل من اختصاص الخطابة الدينية بالذات . ومتى كان الشعر أداة من أدوات الوعظ الدينى ؟ ومتى كان يدعو إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإخراج الصدقات ؟ إنها — فى حقيقة أمرها — ليست أكثر من خطبة دينية صُبَّت فى قوالب الوزن والقافية ، فأخذت صورة القصيدة ، ولكنها ظلت فى جوهرها خطبة نثرية . وماذا فيها من خصائص الشعر سوى الوزن والقافية ؟ وماذا فعل أبو العتاهية فيها ؟ إنه لم يفعل أكثر من ترجمة خطبة من تلك الخطب الدينية ترجمة حرفية . إنه فقط يحيل عباراتها النثرية شعراً موزوناً مقفى ، ثم لا شىء غير ذلك . إنه ينقل أسلوب النثر بكل سماته من وضوح الفكرة ، وتقريرية التعبير ، والميل إلى السرد والتفصيل ، والاقتصاد فى الخيال ، وقلة الحرص على التصوير الفنى . أما تلك الظلال الفنية التى يحرص الشعراء على توزيعها فى لوحاتهم الفنية ليبين منها جانب ويحتجب جانب آخر ، ولتساعد على تجسيم الفكرة وإظهارها كأنها تنبض بالحياة وليست مجرد خط صامت جامد ، وأما تلك الألوان التى يجيد الشعراء مزجها وتأليفها ليخرجوا منها صوراً فنية رائعة يصبون فيها مشاعرهم ويسكبون فيها نفوسهم ، وأما تلك الهالات الفنية الغامضة التى

(١) ديوانه / ٤٣ .

يحرصون على أن يثيروها حول ألفاظهم لتطلق فى الجو الفنى خيالاتٍ حالمةً ورؤىً واهمة ، فإنها جميعاً جوانب من الفن لم يُعْنَ أبو العتاهية بتوفيرها فى قصيدته ، بل فى موعظته الشعرية .

وقد دفعته هذه « النثْريّة » إلى التحلل أحياناً من النظام التقليدى للقافية العربية ، ومحاولة التخفف من قيوده الصارمة . وأرجوزته « ذات الأمثال » أقوى مثل على ذلك . وهى ليست مثلاً بسيطاً أو قليل الشأن ، وإنما هى عمل فنى ضخم ، بل هى عمل فنى جديد فى شكله وفى موضوعه . أما من حيث الموضوع فقد جعل صاحبها من شعر الحكمة الذى كان أبياتاً متناثرة ينثرها الشعراء من حين إلى حين فى ثنايا قصائدهم موضوعاً مستقلاً قائماً بذاته يقف على قدميه أمام الموضوعات التقليدية الأخرى كالمدح والغزل والهجاء ، وأضاف بهذا موضوعاً جديداً إلى موضوعات الشعر العربى . وهو موضوع حاول صاحبه جاهداً أن يرتفع به إلى مستوى الموضوعات الأخرى ، وأن يثبت قدميه على أرض صلبة قوية حتّى يضمن له البقاء والاستقرار ، فلم ينظم فيه قصيدة كسائر القصائد العربية ، وإنما نظم فيه قصيدة ذات آلاف من الأبيات ، لو قد وصلت إلينا كاملةً لكانت ديواناً مستقلاً ضخماً . وهو — لشعوره بضخامتها وأهميتها من حيث هى عمل فنى جديد — أطلق عليها ذلك الاسم المعبر عن موضوعها . وتسمية القصائد ظاهرة لم تكن مألوفة عند الشعراء العرب القدماء . وأما من حيث الشكل فإن قوافيها — كما قلنا منذ حين — تجرى على أساس ازدواجى . وهذا الازدواج يجعلها تبتعد ابتعاداً واضحاً عن صورة القصيدة العربية وتقترب اقتراباً واضحاً من صورة السجع . وهذه الطريقة المزدوجة لم تكن معروفة فى الشعر العربى القديم . فالرجز منذ أقدم عصوره كان يقوم على أساس القافية الواحدة التى يلتزمها الراجز فى كل شطر من شطوره ، وإن لم يمنع هذا من أن تأخذ الأرجوزة أحياناً شكل القصيدة فتقوم على أساس البيت ذى الشطرين ، أو — على حد اصطلاح العروضيين — ذى العروض والضرب . على هاتين الصورتين جرى الرجز منذ العصر الجاهلى حتّى العصر العباسى ؛ وعندما أخذ رجاز العصر الأموى يجدّدون فى الرجز

لم يتجهوا إلى تغيير نظام القافية فيه ، وإن يكونوا قد جنحوا إلى الصورة الأولى التى يعد فيها الشطر وحدة مستقلة ، وهى الطريقة المألوفة والأكثر شيوعاً فى الرجز القديم . فلما جاء أبو العتاهية خرج على هذا التقليد القديم وخالف كلتا الصورتين ، فلم ينظم أرجوزته على الصورة الأولى المألوفة فى الرجز ، ولم ينظمها على الصورة الأخرى المألوفة فى القصيد ، وإنما نظمها على هذه الصورة الجديدة التى لم يعرفها الشعر العربى القديم ، والتى احتلت مكانها بعد ذلك إلى جانب الصورتين الأخريين ، وأصبحت الوسيلة الأساسية للشعر التعليمى .

ولم تكن هذه الأرجوزة المجالَ الوحيد الذى ظهر فيه هذا « السَّجْع الشعرىّ » عند أبى العتاهية ، وإنما كان يظهر أيضاً فى بعض قصائده ومقطوعاته التى تجرى على النسق التقليدى للقصيدة العربية من التزام حرف واحد للروى فيها . وأكثر ما يظهر هذا عندما يبنى قوافيه على تاء التأنيث الساكنة أو واو الجماعة ، وهما حرفان يندر ظهورهما فى القوافى العربية . وقد تأتى تاء التأنيث الساكنة حرف روىّ ولكن بعد أن يتحول سكونها إلى كسرة ، أو — على حد التعبير الاصطلاحى — بعد أن يُطْلَق قيدها . وقد تأتى واو الجماعة فى القافية ولكن لا على أنها حرف روى ، وإنما على أنها حرف وَصْلٍ . وعلماء القافية يذكرون أن الواو لا تصلح أن تكون روياً إلا فى حالة واحدة وهى أن تكون واواً أصلية ساكنة مضموماً ما قبلها . ولكن أبا العتاهية كان يخرج على المألوف حين يستخدم التاء ، ويخرج على القاعدة حين يستخدم الواو . وكأنه كان يرى أنه أكبر من القافية ، كما كان يرى أنه أكبر من العروض(!) . والأمثلة على هذه الظاهرة غير قليلة فى شعره . ويكفى أن ننظر فى هذه المجموعة من قصائده ومقطوعاته لنتبين فيها هذه الظاهرة الصوتية واضحة مسموعة :

كأنى بالديارِ قد خَرِبَتْ وبالدموع الغزار قد سُكِبتْ[٢]

---

(١) الأغانى ٤/١٣ (دار الكتب) .

(٢) ديوانه / ٣٧ — ٣٨ .

إذا أنت لاينتَ الذى خشَنْتَ لانتْ ... وإن أنت هوَّنْت الذى صعَّبتْ هانَتْ(١)

نعَتْ نفْسها الدنيا إلينا فأسْمَعَتْ ... ونادتْ ألاجدَّ الرحيل وودَّعتْ(٢)

قد رأيتُ القرون قبلُ تفَانَتْ ... درَستْ وانقضت سريعا وبانت(٣)

أيا عَجَب الدنيا لعينٍ تعَجبَتْ ... ويا زهرة الأيام كيف تقَلَّبتْ(٤)

أيا عجباً للناس فى طول ما سَهَوْا ... وفى طول ما اغتروا وفى طول ما لهوْا(٥)

إن أبا العتاهية فى هذه المجموعة من قصائده ومقطوعاته يبنى قوافيه بناءً نثرياً يبعد بها — من الناحية الصوتية — عن الرنين الشعرى ، ويقترب بها اقتراباً واضحاً من رنين فواصل السجع . بل إن بعضها — وبالذات القصيدة الأولى — يتضح تأثر الرنين الصوتى لقوافيها بالرنين الصوتى لبعض آيات السور المكية التى تنتهى فواصلها بهذه التاء الساكنة ، وبخاصة الآيات الأولى من سورتى التكوير والانفطار . وأغلب الظن أن أبا العتاهية كان يتأثر الموسيقا القرآنية لهذه الآيات الكريمة ، وكان يحاول جاهداً أن يضفى على قوافيه هذا الرنين القرآنى الرائع عن طريق اصطناعه لهذه القافية المقيّدة .

وكما كان أبو العتاهية يتحلل من نظام القافية العربية ، وكما كان يستبيح لنفسه أن يخرج على تقاليدها المألوفة ، كان أيضاً يستبيح لنفسه أن يخرج على الأوزان المعروفة . وليس معنى هذا أنه كان ينظم شعراً غير موزون ، أو أنه لم يكن يحسن صب شعره فى القوالب العروضية المعروفة ، وإنما الذى حدث هو أن ثقته بأذنه الموسيقية كانت تدفعه أحياناً إلى صب شعره فى قوالب موسيقية خارجة عن دوائر الخليل . ويقول عنه ابنه محمد « وله أوزان لاتَدخل فى العروض »(٦) ، ويقول أبو الفرج : « وله أوزان طريفة

---

(١) ديوانه / ٤٨ .

(٢) ديوانه / ٤٩ — ٥٠

(٣) ديوانه / ٥٠ — ٥١ .

(٤) ديوانه / ٥١ — ٥٢ .

(٥) ديوانه / ٢٩٨ — ٢٩٩ .

(٦) الأغانى ٤/١٣ (دار الكتب) .

قالها مما لم يتقدمه الأوائل فيها[1] » ، ويقول المبرد إنه كان « كثيراً ما يَرْكب ما يخرج من العروض إذا كان مستقيماً فى الهاجس »[2] ، ويقول ابن قتيبة : « وكان لسرعته وسهولة الشعر عليه ربما قال شعراً موزوناً يخرج به عن أعاريض الشعر وأوزان العرب[3] » . وعبارة المبرد هى التى تكشف لنا سر هذه الظاهرة ، فهى ظاهرة ترجع – كما قلنا – إلى ثقته بأذنه الموسيقية ، أو – كما يقول المبرد – ترجع إلى استقامة هذه الأوزان الخارجة عن العروض فى خاطره . وكأنه كان يرى أن للشاعر الحرية فى أن ينظم شعره فى القالب الموسيقى الذى ترتاح إليه أذنه ، سواء أكان من القوالب المعروفة التى ينظم فيها الشعراء شعرهم أم لم يكن ، وحسبه أن يكون هذا القالب موسيقياً لا تنفر منه الأذن ولا تنكره الأسماع . وكما كان الشعراء القدماء ينظمون شعرهم وفق رنينه الموسيقى فى أسماعهم دون أن يكونوا على علم بهذه التفعيلات التى وضعها الخليل فمن حق أى شاعر أن ينظم شعره وفق رنينه الموسيقى فى أذنه دون أن يتقيد بأوزان الخليل . أو لعله كان يرى أن عمل الخليل فى حصر أوزان الشعر العربى محاولة اجتهادية ، ليس من الضرورى أن تكون جامعة مانعة . وما الذى يحمل الإنسان على الاطمئنان إلى أن أوزان الخليل هى كل الأوزان التى كان العرب ينظمون شعرهم فيها ؟ وما الذى يمنع من أن تكون لهم أوران أخرى لم يصل إليها علم الخليل ؟ ولعل هذا ما كان يقصد إليه من قوله المشهور « أنا أكبر من العروض »[4] .

والواقع أن المسألة لم تكن مسألة غرور أهوج أو ثقة حمقاء ، وإنما هى مسألة موسيقية خالصة . إنها تقوم – فى جوهرها – على أساس موسيقى سليم . إن هذه الحياة التى نعيش فيها تتردد فى جوانبها أنغام موسيقية لاحصر

---

(١) المصدر السابق / ٢ .

(٢) المرزبانى : الموشح / ٢٦٢ ، وفيه « مالا يخرج من العروض » بزيادة « لا » ، . وهو خطأ لا يستقيم معه المعنى .

(٣) الشعر والشعراء / ٤٩٧ .

(٤) الأغانى ١٣/٤ (دار الكتب) .

لها . وهى أنغام لم يؤلفها عقل بشرى ، ولم تؤدّ على تلك الآلات الموسيقية التى يعرفها البشر ، وإنما هى أنغام تؤلفها الطبيعة وتؤديها . بل إن الإنسان نفسه فى كثير من أعماله التى يقوم بها يؤلف أنغاماً موسيقية دون أن يقصد إلى ذلك ، ويؤديها دون أن يشعر . وهذه الأنغام التى تصدر حيناً عن الطبيعة ، وحيناً عن الإنسان ، تؤلف معزولة ضخمة تضم ألحاناً لا حصر لها . وهى معزوفة تتردد ألحانها فى أسماع البشر كلّ يوم ، ولكنها – مع الأسف– تذهب أدراج الرياح . والفنان الأصيل هو الذى يمد أذنه الموسيقية ليلتقط هذه الأنغام من الجو ، ثم يحاول محاكاتها ، والتأليف بينها ، ليعيدها إلى أسماع الناس ألحاناً موسيقية تصلح أن تؤدّى على تلك الآلات التى يعرفونها . وهذه العملية الفنية تظهر فى الموسيقا أكثر من ظهورها فى الشعر ، وذلك لأن وسيلة التعبير الموسيقى هى الأصوات ، وهى الوسيلة التى تعبر بها الطبيعة أيضاً ، أما وسيلة التعبير الشعرى ، وهى اللغة ، فإنها وسيلة اختص بها الإنسان . ولكن أبا العتاهية حاول أن ينقل هذه العملية الموسيقية إلى الشعر. وبطبيعة الحال لم يكن من الممكن أن ينقل أصوات الطبيعة كما هى كما يفعل الموسيقى ، ولكنه رأى أن فى إمكانه أن يضع شعره فى قوالب موسيقية يحاكى بها ما يسمعه من موسيقا الطبيعة ، دون أن يكون مقيداً بقوالب الخليل .

ونحن لا ندعى أن أبا العتاهية كان يفكر فى المسألة على هذا النحو ، أو أنه كان ينظر إليها من هذه الزاوية ، ولكننا نظن أنه خطرت فى ذهنه بعض هذه الأفكار أو أمثالها فانتهت به إلى النتيجة التى انتهينا إليها . وهى نتيجة نجد دليلاً عليها فى خبر يرويه ابن قتيبة(١) من أنه « قَعَد يوماً عند قَصَّارٍ ، فسمع صوت المدقّة ، فحكى ذلك فى ألفاظ شعره ، وهو عدة أبيات ، فيها :

للمَنُونِ دائـرا تٌ يُدِرْنَ صَرْفَهَا
هُنَّ ينتقيننـــا واحداً فواحـداً »

وعبارة ابن قتيبة تشير إلى هذه المحاكاة للموسيقا الطبيعية إشارة واضحة

---

(١) الشعر والشعراء / ٤١٧ ، ٤٩٨ .

قوية . لقد التقط بأذنه الموسيقية هذه الأنغام التى تصدر من صوت المدقة ، ثم حاول محاكاتها فكانت هذه الأبيات التى صبها فى قالب موسيقى يشبه القالب الذى تصدر فيه هذه الأنغام ، وهو قالب لم يعرفه الخليل ولم يسجله بين قوالبه العروضية ، فهو يجرى على تفعيلتين هما «فَاعلُنْ مَفَاعِلُنْ» ، وليس فى أوزان الخليل مايجرى على هاتين التفعيلتين . وليس من شك فى أن أبا العتاهية قد نجح فى محاولته هذه نجاحاً يجعلنا نأسف لضياع غيرها من المحاولات . ومع أنه لم تصل إلينا من هذه المحاولات سوى هذه المحاولة ومحاولتين أخريين احتفظ بإحداهما ابن قتيبة(1) وبالأخرى المسعودى(2) ، فإن عبارات القدماء فى هذه المسألة ، وهى العبارات التى نقلناها منذ قليل، تشير إلى أن هذه الأوزان الطريفة التى لا تدخل فى العروض ، والتى كان يركبها ما دامت مستقيمة فى الهاجس ، كانت كثيرة ، أو — على أقل تقدير — لم تكن قليلة . وهذه الكثرة هى التى تدفعنا إلى الظن بأن المسألة لم تكن قعوداً عند قصّار وحكاية لصوت مدقته فحسب ، وإنما كانت — من وجهة النظر الشاملة — حكاية لأصوات الطبيعة وما يتردد فيها من أنغام وألحان .

والواقع أن ضياع هذه المحاولات يجعلنا نتردد فى القطع بالأسباب التى دفعت أبا العتاهية إلى سلوك هذا المسلك . وأغلب الظن أننا نستطيع أن نرد هذه الظاهرة إلى فكرة « الترجمة الشعرية » التى كانت مسيطرة على ذهنه . فكما دفعته هذه الفكرة إلى ترجمة كلام العامة فى الأسواق وترجمة خطب الوعاظ وقصص القصاص شعراً ، دفعته أيضاً إلى محاولة ترجمة الأصوات الموسيقية شعراً ، وكان لابد له فى هذه الحالة الأخيرة من أن يتحلل من القوالب العروضية المعروفة حتى يستطيع محاكاة هذه الأصوات محاكاة دقيقة .

ومهما يكن من أمر فالمسألة لا ترجع إلى سرعته فى نظم الشعر أوسهولته عليه كما يظن ابن قتيبة ، وإنما ترجع إلى هذا الاتجاه الموسيقى الذى وجهته

---

(1) المصدر السابق / ٤٩٨ .

(2) مروج الذهب ٢ / ٢٦٥ .

إليه فكرته فى الترجمة الشعرية . وصلة أبى العتاهية بالجو الموسيقى والغنائى فى عصره صلة قوية وثيقة ، يستطيع أن يتبينها فى وضوح من يتتبع أخباره ، على الأقل فى الفترة الأولى من حياته . وأخباره مع إبراهيم الموصلى وابنه إسحاق ، ومع مخارق وابنه هارون ، تدل على هذه الصلة . وأغلب الظن أن أصداء هذا الجو الموسيقى والغنائى الذى كان يعيش فيه فى هذه الفترة ظلت تدوى فى أذنيه طوال حياته ، وإذا صحت أخبار الرواة كانت آخر أمانيه عند موته أن يجيء صديقه مُخَارق فيضع فمه على أذنه ثم يغنيه[1] . وليس من البعيد أن تكون هذه الصلة الوثيقة بالجو الموسيقى والغنائى هى التى هيأت له الوسائل لتحقيق فكرته عن الترجمة الشعرية للأصوات الموسيقية .

ولكن الشيء الثابت اليقينى أن هذه الصلة اتجهت به إلى الأوزان القصيرة . وهو اتجاه يظهر بوضوح فى مجموعته الفنية كلها . فأبو العتاهية مشغوف بهذه الأوزان القصيرة شَغَفاً كان يجنح به فى كثير من قصائده ومقطوعاته إليها . وهى ظاهرة فنية لاحظها عليه القدماء وكانوا يرونها سبباً من أسباب سرعته فى النظم وسهولة الشعر عليه[2] . ومرة أخرى نقف الموقف نفسه الذى وقفناه منهم حينما كانوا يردون هذه السرعة والسهولة إلى ميله للقوافى السهلة القريبة . وكما قلنا هناك إنه كما كان يبنى شعره على هذه القوافى كان يبنيه أيضاً على قواف صعبة شاردة ، نقول هنا إنه كما كان ينظم شعره فى أوزان قصيرة كان ينظمه أيضاً فى أوزان طويلة .

ولم يكن هذا التفاوت بين الأوزان الطويلة والأوزان القصيرة المظهر الوحيد للتفاوت الأسلوبى فى شعره ، فقد كان هناك تفاوت أعمق من هذا يتصل بالصناعة الفنية نفسها . فبينما كان يرتفع بهذه الصناعة أحياناً إلى مستوى فنى رفيع كان ينحدر بها أحياناً أخرى إلى مستوى مبتذل . وهى ظاهرة فنية لاحظها معاصروه عليه كما سجلها عليه النقاد ، فقد كثر فى حديثهم عنه وصف أسلوبه بالتفاوت بين الجودة والرداءة ، فبعضهم يصفه بأنه كان

---

(١) انظر الأغانى ٤/١٠٩ (دار الكتب) .

(٢) انظر المرزبانى : الموشح / ٢٥٦ - ٢٥٨ .

« خلفاً فى شعره »[1] ، وبعضهم يقول عنه إنه « أطبع الناس ولكن ربما تحرّف[2] » ، وبعضهم يذكر أنه « مع رقة طبْعه وقرب متناوله وسهولة نظم المنثور عليه وسرعته إلى ما يعجز المتأنى بلوغه ، لا يخلو من الخطأ الفاحش والقول السخيف[3] » ، وبعضهم يقول « كان مع اقتداره فى قول الشعر وسهولته عليه يكثُر عثاره وتُصاب سقَطاته[4] » وقد وصف الأصمعى شعره بأنه « كساحة الملوك يقع فيها الجوهر والذهب والتراب والخزف والنوى[5] » .

وأغلب الظن أن هذا التفاوت بين الجوهر والذهب وبين التراب والخزف كان نتيجة لسرعته فى النظم وكثرة ارتجاله . ولعله كان نتيجة أيضاً لترجمته واختلاف المنابع التى كان يترجم عنها . والواقع أن مجموعةً فنية ضخمةً كمجموعة أبى العتاهية التى لم يقدر أحد على جمعها لكثرتها لايمكن أن تكون كلها جوهراً وذهباً ، وإنما لابد أن يسقط فيها من حين إلى حين شىء ، قليل أو كثير من الخزف والنوى .

ومع ذلك فلم يكن أبو العتاهية بدْعاً فى هذه الظاهرة الفنية بين شعراء عصره ، وإنما هى ظاهرة كان شعراء صدر الدولة العباسية يشتركون فيها . وهى — فى حقيقة أمرها — تتصل بالحياة اللغوية فى هذه المرحلة من مراحل « العربية » . ولذلك رأينا أن نؤجل الحديث عنها إلى الفصل التالى عند حديثنا عن « الشعر والحياة اللغوية » .

---

(١) الأغانى ٤/٩٤ (دار الكتب) .
(٢) المرزبانى : الموشح / ٢٥٨ .
(٣) المصدر السابق / ٢٥٩ .
(٤) المصدر نفسه / ٢٦٢ .
(٥) الأغانى ٤/٤٠ (دار الكتب) .

(٤)

الشعر وحياة اللهو :

رأينا من قبل أنه إلى جانب تيار الزهد الذى ظل يتدفّع على الشاطئ الكوفىّ طوال أيام العصر الأموى ، وفترةً غير قصيرة من العصر العباسى ، كان هناك تيار آخر مضاد بدأ ظهوره منذ وقت مبكر من حياة الكوفة ، ثم مضى فى طريقه على استحياء فى بداية العصر الأموى ، حتى بلغ درجة المدّ العالى قبيل قيام الدولة العباسية وبعد قيامها ، وهو تيار اللهو والمجون والزندقة(١) .

ولعل الشعر الكوفى لم يشارك فى أى لون من ألوان الحياة الاجتماعية مثلما شارك فى هذا اللون من الحياة اللاهية ، ولعل الشعراء الكوفيين لم يندفعوا مع تيار من تيارات الحياة الاجتماعية مثلما اندفعوا مع هذا التيار ، حتى ليخيل للباحث أن شعر اللهو هو اللون الأساسى فى لوحة الحياة الاجتماعية بالكوفة .

لقد شارك الشعر الكوفى فى كل جوانب هذه الحياة اللاهية ، وعبر عن كل مظهر من مظاهرها ، وأخلص الشعراء اللاهون لفنهم إخلاصاً يوشك أن يكون منقطع النظير ، ومضوا يسجّلون فيه كل ما يدور فى حياتهم ، غير مبالين بعُرْف اجتماعى ، أو قيَمٍ أخلاقية ، أو شعور دينى ، فهدفهم الأول والأخير أن يعيشوا حياة حرة لا يقيدها قيد ، ويعبروا عنها تعبيراً حراً لا يقف أمامه تقليد ، وأن يخلصوا لحياتهم وفنهم إخلاصاً لا يشوبه نفاق . وهم فى سبيل هذه الغاية لا يبالون برأى الناس فيهم ، ولا يكترثون بنظرة المجتمع إليهم .

والظاهرة التى تلفت النظر وتستحق التسجيل هى كثرة عدد هؤلاء

---

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢٠٤ ، ٢٢٤ .

الشعراء فى المجتمع الكوفى، فعلى طول الشاطىء اللاهى حيث تنتشر « عصابات المُجّان » انتشرت جماعات من الشعراء جعلوا من شعرهم صحفاً يسجلون فيها ما يدور فى حياتهم الحمراء القانية من تحلل أخلاقى ، وتحرر اجتماعى ، وشكوك دينية . ومنذ أن ظهر اللهو فى تاريخ هذا الشاطئ ظهر الشاعر الذى يعيش له ، ويعبر عنه ، فمنذ أيام عثمان عندما بدأت إرهاصات هذه الموجة فى الظهور[1] ، كان هناك الوليد بن عُقْبة الأمير المسلم ونديمه النصرانى أبو زُبَيْد الطائى ، وكلاهما شاعر فاسق يشرب الخمر ويستمع إلى الغناء[2] . وعلى الرغم من أن العصر كان ما يزال جاداً ، ونقاب الحياء لم يرتفع بعدُ عن وجه المجتمع ، والناس ما يزالون يخشون أولى الأمر منهم ، وتنفيذ حدود الدين فيهم ، فإن الوليد ونديمه لم يتورعا عن إظهار اللهو وشرب الخمر وسماع القيان . وقد عبر الوليد عن هذه الحياة التى يحياها مع نديمه فى هذه الشطور القليلة العدد من الرجز ، القوية التعبير عن الحياة ، ومضى يتغنى بها وهو فى طريقه إلى عثمان بعد ما شهد عليه عنده بشرب الخمر[3] :

لا تَحْسَبَنّا قد نَسينا الإيجَافْ والنَّشَواتِ من عتيقٍ أو صَافْ

وعَزْفَ قَيْناتٍ علينا عُزّافْ

فهو فى هذا الرجز يصور حياته اللاهية ، ويسجل ألوان متعه فيها ، وهى ألوان لا تختلف كثيراً عن تلك الألوان التى كان يعرفها فتيان العصر الجاهلى ، والتى عبر عنها شعراؤه ، وخلدها طرفة بتعبيره الرائع القوى فى معلقته[4] ، فكما حصر طرفة متعه فى ألوان ثلاثة هى الخمر والخيل والنساء ، حصر الوليد متعه فى ألوان ثلاثة أيضاً هى الرحلة والشراب والسماع .

---

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢٠٤ .

(٢) انظر الأغانى ٥/١٢٢ – ١٤٠ (دار الكتب) .

(٣) المصدر السابق / ١٣١ .

(٤) من قوله « ولولا ثلاث » إلى قوله « وتقصير يوم الدجن » (انظر التبريزى : شرح القصائد العشر/ ٨٣ ، ٨٤) .

والظاهرة الفنية الواضحة فى شعر هذين الشاعرين هى تقليد القدماء من شعراء العصر الجاهلى حين كانوا يعبرون عن حياتهم اللاهية ، أو عن « فتوتهم » كما كانوا يقولون . فهما بهذه الردة الفنية عادا فتيين من فتيان العصر الجاهلى ، يعيدان تقاليدهم فى الحياة وفى الفن أيضاً . ومعنى هذا أنهما لم يخطوا بالشعر العربى إلى الأمام كما فعل خلفاؤهم من شعراء العصر العباسى ، وإنما ارتدا به إلى الوراء ، إلى أسلافهم من شعراء العصر الجاهلى .

وظاهرة أخرى وهى أنهما لم يسرفا فى التعبير عن الجانب اللاهى من حياتهما إسراف الشعراء العباسيين . وبقدر ما كانا يسرفان فى حياتهما اللاهية كانا يقتصدان فى التصريح بها . وأغلب الظن أن السبب فى هذا يرجع إلى ما قلناه من أن العصر كان ما يزال جاداً ، وسلطان الدين ما يزال قوياً . ولم يكن الوليد بالذى يجهل مغبة التصريح بمعاقرة الخمر أو الاتصال بالنساء ، لأن حدود الله لم تكن قد عُطِّلت بعد . وإذا كان أبو زبيد — بحكم نصرانيته — يستطيع أن يتحدث عن هذا الجانب من حياته فى صراحة دون أن يخشى شيئاً ، فإنه — بحكم المنادمة — كان حريصاً على ألا يورط صاحبه فى مواقف ضيقة يدفعه إليها تصريحه بهذا الجانب المشترك من حياتهما . ومع هذا الاقتصاد فى التعبير نفِّذ الحد فى الوليد ، فجُلِد على شربه الخمر ، وعزل عن ولاية الكوفة ، وخلف صاحبه يتحسر فى شعره على حياتهما الضائعة ، وماضيهما الحافل بذكريات الود والصفاء(١) .

ومهما يكن من أمر فقد كان ظهور الوليد وصاحبه على الشاطئ الكوفى فى هذه الصورة اللاهية ، وفى هذا الوقت المبكر من حياته ، إرهاصاً لموجة اللهو التى كانت فى طريقها إليه لتغمره شيئاً فشيئاً .

ولعل أهم شاعر أخذت تغمره هذه الموجة المبكرة هو الأُقَيْشر الأسَدى . وهو أحد المعمّرين ، يرجح صاحب الأغانى أنه ولد فى الجاهلية(٢) ، وقد عُمّر حتى أدرك خلافة عبد الملك بن مروان ومات

---

(١) انظر الأغانى ١٣٣/٥، ١٣٤ ، ١٣٩ ، ١٤٠ (دار الكتب) .
(٢) ١١ / ٢٥١ (دار الكتب) .

فيها[1] . وكان الأقيشر « صاحب شراب وندامى[2] » ، ويصفه ابن سلام بأنه كان « كوفياً خليعاً ماجناً مدمناً لشرب الخمر »[3] .

وإذا كان الحديث عن الخمر قد ظهر على استحياء فى شعز الوليد وأبى زبيد فإن الأقيشر لم يتورع عن التصريح بشربها فى خلاعة واستهتار غير مألوفين فى هذا الوقت المبكر من حياة المجتمع الإسلامى . وهيأ لهذا أمران : طول لسانه وجرأته على الناس حتى صاروا يخشونه[4] ، ثم فكاهته ودعابته اللتان كان يعتمد عليهما كثيراً فى الخلاص مما يقع فيه[5] .

ويتحدث الأقيشر عن الخمر فى صراحة منكرة غير مألوفة من شاعر مسلم فى هذا العصر ، ويعلو صوتها فى شعره حتى يطغى على كل صوت آخر ما عدا الهجاء . وهو لايتحدث عنها حديثاً عابراً أو عارضاً ، وإنما يفرد لها القصائد والمقطوعات ، حتى ليوشك أن يتخصص لها . فالخمر هى الموضوع الأساسى فى شعره ، فرغ له ، وتخصص فيه ، وجعله مذهباً فنياً له . وإذا كان مؤرخو الأدب العربى قد اتفقوا على أن يجعلوا من الوليد ابن يزيد شاعرَ الخمر فى العصر الأموى ، فإننا لانتردد فى أن نعدِّل من هذه الفكرة ، فنجعل من الوليد شاعر الخمر فى أواخر هذا العصر ، ونجعل من الأقيشر شاعرها فى أوائله .

لقد فُتِن الأقيْشر بالخمر فتنة شديدة ، ومضى يتحدث عنها فى شعره حديث من لا يرى شيئاً يعدلها . إنه يصفها ، ويصف أوانيها ، ويصف عتقها ، وفعلها بالشاربين :

وَمُقْعَد قومٍ قد مشى منْ شرابنا ... وأعمى سَقَيْناه ثلاثاً فأبْصـرا
شراباً كريح العنبر الوَرْد ريحُـه ... ومسحوقِ هندىٍّ من المسك أذْ فرَا

---

(1) المصدر السابق / 257 ، 258 .
(2) المصدر نفسه / 260 .
(3) المصدر نفسه / 253 .
(4) انظر أمثلة على هذا فى المصدر نفسه / 253 ، 254 – 255 ، 258 ، 259 – 261 – 263 ، 264 – 265 .
(5) انظر أمثلة على هذا فى المصدر نفسه / 257 ، 264 ، 267 ، 268 ، 269 .

من الفتيات الغُرِّ من أرض بابل إذا شَفَّها الحانى من الدَّن كَبَّرا
لها من زجاج الشام عُنْقٌ غريبةٌ تأنَّق فيها صانعٌ وتخيرا
ذخائر فرعونَ التى جُبيَتْ له وكلٌّ يسمَّى بالعتيق مشهَّرا
إذا ما رآها بعدَ إنقاء غَسْلها تدور علينا صائمُ القوم أفْطَرا(١)

فالخمر عنده « إكسير الحياة » تحيل السقيم صحيحاً ، وتجعل المُقْعَد يمشى ، والأعمى يبصر ، وهى ذكية الرائحة كأنها العنبر أو المسك . إنها من كرْم بابل ذات الحدائق المعلّقة وموطن السحر منذ الأزل ، صبّت فى كئوس جميلة تأنق فيها صنّاع الشام المهرة البارعون ، وهى قديمة معتقة جبيت لفرعون مصر وذخرت له بين ذخائره ، فلا عجب بعد هذا فى أن يكبر لها صاحبها إذا ما سالت من الدن ، وأن يفطر الصائم إذا ما رآها تدور على الشاربين .

وهو فى سبيل هذه الخمر لا يبخل بشىء ، بل يبذل لها ماله وكل ما يملك ، وهو يتخير ندماه من أبناء البطارقة المسيحيين(٢) ، ومن أولئك الفتيان البيض الصِّباح الذين تتلألأ الكؤوس فى أيديهم كأنها طيور الماء ذات الألوان المتعددة الجميلة :

لا أشربَنْ أبدا راحاً مُسَارقَةً إلا مع الغُرِّ أبناء البطاريق
أفنى تلادى وما جَمَّعْت من نشَب قرعُ القواقيز أفواهَ الأباريق
كأنهن وأيدى القوم مُعْمَلَةٌ إذا تلألأن فى أيدى الغرانيق
بنات ماء معا بيضٌ جَنَا جنُها حُمرٌ مناقيرها ، صفْرُ الحماليق(٣)

---

(١) الأغانى ١١/٢٦٠ (دار الكتب) — والحانى فى البيت الثالث بائع الخمر ، نسبة إلى الحانية وهى الحانوت ، أو إلى الحانة ، وخففت الياء لضرورة الوزن .

(٢) كانت الحيرة وأديرتها وحاناتها الأماكن المفضلة عند الأقيشر يجد فيها مجالا طيباً للشراب ويتردد عليها كثيراً لينفق بها كل ما يملك (انظر الأغانى ١١/٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ — ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٧١) .

(٣) المصدر السابق / ٢٧٦ ، وابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٣٥٤ — والقواقيز : الكؤوس الصغيرة ، والغرانيق جمع غرنوق وهو الشاب الأبيض الجميل ، والجناجن : عظام الصدر ، والحماليق : العيون .

والظاهرة التى تلفت النظر فى خمريات الأقيشر والتى تعد شيئاً جديداً لم يعرفه الشعر العربى من قبل هى استهتاره بالإسلام واستخفافه بشعائره. فهو لا يتورع عن تصوير هذا الاستهتار وهذا الاستخفاف اللذين يصدران عن السكارى ويجريان على ألسنتهم نتيجة لفعل الشراب بهم، على الرغم من قرب العهد بالإسلام وقوته فى نفوس الناس:

ربَّ نَدْمانٍ كريم ماجد ... سيِّد الحديْن من فرعىْ مضرْ
قد سقيت الكأس حتى هَرها ... لم يخالطْ صفوَها منه كدرْ
قلت قم صلٍّ، فصلى قاعدا ... تتغشّاه سمادير السَّكَرْ
قرَن الظهر مع العصر كما ... تُقْرن الحِقّة بالحق الذكرْ
تَرَكَ الفَجْر فما يقرؤها ... وقَرا الكوثر من بين السوَرْ(١)

والحديث هنا حديث رجل مستهتر بإسلامه، مستخف بشعائره، وكأنه مسرور لما تفعله الخمر بنديمه الذى ظل يسقيه حتى ذهب بلبه وبدينه جميعاً، وتركه عاجزاً عن الصلاة، يجمع بين الفرضين، ويصليهما قاعداً، وقد ذهب السكر بما كان يحفظه من قرآن يقيم به صلاته.

وكما يتحدث الأقيشر عن فعل الخمر بدين ندماه، يتحدث عن فعلها بدينه هو، بل ربما كان حديثه عن نفسه أشد استهتاراً وأكثر استخفافاً. إنه يتحدث عن نفسه وقد مضى يشرب الخمر على المنبر، وهو شيخ كبير، حتى طار صوابه، وضاع وقاره، ونسى دينه، ثم مضى يعظ الناس موعظة عجيبة: إنه يحل الحرام، ويمجد الرذائل، ويطعن فى أعراض الناس:

فإن أبا مُعْرِضٍ إذ حَسَا ... من الراح كأساً على المنْبرِ
خطيبٌ لبيب أبو معرض ... فصار خليعاً على المكْبر
أحَل الحرام أبو معرض ... فإنْ ليم فى الخمر لم يَصْبر

---

(١) الأغانى ١١/٢٦٨، ٢٦٩. وهرها: كرهها وردها، والسمادير: شىء يتراءى للإنسان من ضعف بصره عند السكر، والحقة: الناقة الداخلة فى السنة الرابعة.

يُجل اللئام ، ويَلْحى الكرام وإن أقصروا عنه لم يُقْصر(١)

إنها عربدة السكارى واستهتارهم بالدين يصورها الشاعر فى هذه الأبيات التى يضع فيها مبادىء الزندقة حين يعلن فى استهتار وتبجح أنه يشرب الخمر على المنبر ، ويقف بين الناس خطيباً ، لا ليبصّرهم بشؤون دينهم ، ولا ليحثهم على مكارم الأخلاق ، وإنما ليقلب لهم الأوضاع الدينية والأخلاقية والاجتماعية . إنها بواكير الشر تخرجها شجرة الزندقة الخبيثة على لسان هذا الشاعر الذى لم يكن مستهتراً بدينه فى سكره فحسب ، وإنما فى صحوه أيضاً(٢) :

ولم يكن الأقيشر وحده الذى غمرته هذه الموجة اللاهية فى هذا الوقت المبكر من حياة الكوفة ، وإنما كان هناك شاعر آخر معاصر له ، أو — بعبارة أدق — أدركه فى أخريات أيامه ، وهو حُنين الحيرىّ .

وقد رأينا من قبل(٣) كيف ظهر حنين ، وكيف أخذ يعمل على نشر رسالته اللاهية بالكوفة . والذى يعنينا هنا من أمر حنين هو أنه كان شاعراً (٤) . وهو — بحكم صناعته فى الغناء — لم يكن ينظم الشعر فى تلك الأغراض العامة التى ينظم فيها الشعراء المتكسبون شعرهم ، وإنما كان ينظمه ليعبر به عن نفسه ، وليتخذ منه قيثارة يوقّع عليها أنغام رسالته اللاهية ، وكأنه يحبّب الناس فيها ، ويزيّنها لهم :

أنا حُنَيْنٌ ومنزلى النجَفُ وما نديمى إلا الفتىٰ القَصِف

أقْرع بالكأس ثغرَ باطيةٍ مترعةٍ تارة ، وأغترف

من قهوةٍ باكرَ التجّار بها بيت يهودٍ ، قرارها الخزف

والعيش غضٌّ ، ومنزلى خصِب لم تَغْذنى شِقوة ولا عُنُف(٥)

---

(١) المصدر السابق / ٢٥٣ . وأبو معرض : كنيته (انظر ص ٢٥١) .

(٢) انظر خبره مع عمته فى المصدر السابق / ٢٦٤ .

(٣) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢٠٧ .

(٤) الأغانى ٢/٣٤١ (دار الكتب) .

(٥) المصدر السابق / ٣٤١ .

أرأيت إلى هذه الصورة التى يرسمها حنين لحياته اللاهية ، ويصوغها هذه الصياغة الأنيقة فى هذا الأسلوب السهل الخفيف ، لتكون صالحة بعد ذلك ليوقعها ألحاناً عذبة على قيثارته ، ثم ليشدو بها فى الناس وكأنه يقول لهم : هذه هى حياتى فهل تحبون مثلها ؟ إنها نداء غير مباشر إلى حياة تقوم على المتعة المتحررة فى ظلال الطبيعة الساحرة ، والعيش الناعم الغض الرقيق ، مع نديم عابث لاه يتكسر خلاعة ومجوناً ، إلى جوار كأس وباطية مترعة بخمر جيدة يسعى بها التجار إلى بيت يهودى ليعتقها عنده .

وما من شك فى أن هذا النداء وأمثاله كان يؤثر فى نفوس كثير من شباب الكوفة ويخلب ألبابهم ، ويلفت أنظارهم إلى أن الحياة ليست فى هذا الجانب القاتم من السياسة والثورة والدم والموت ، وإنما هناك جانب آخر مشرق تشيع فيه البهجة والمتعة ، وتسيل الخمر بين أيدى الندامى فى ظلال الطبيعة التى يحرم منها أصحاب الحياة الجادة . وفعلاً استجاب كثير من شباب الكوفة إلى هذا النداء الساحر الذى يوقعه مغنيهم على قيثارته ، ومضوا يغرقون همومهم فى هذه الحياة الصاخبة الضاحكة المعربدة ، لعل رنين كئوسها وصخب سكاراها ينسيهم أنين الجرحى وعويل الثكالى . ومضى التيار فى تدفعه ، ورياح المجتمع الجديد تدفعه ، والناس من حوله يغرقون أنفسهم وفنهم فيه .

وأهمية حنين الفنية ترجع إلى أنه كان يجمع بين الشعر والغناء . وقد قلنا منذ قليل أنه — بحكم صناعته الغنائية — لم يكن ينظم الشعر فى الأغراض العامة ، وإنما اتخذه وسيلة للتعبير عن نفسه وحياته الشخصية . ولكن ليس هذا فحسب ، وإنما مضى حنين — بحكم هذه الصناعة أيضاً — يتخير لشعره الأوزان الخفيفة القصيرة ، ويتجنب الأوزان الطويلة الضخمة ، ليكون شعره صالحاً للتلحين والغناء . ولم يكن حنين يفعل هذا فى شعره فقط ، وإنما كان يفعله أيضاً فى شعر غيره من الشعراء ، فلم يكن يتخير لغنائه إلا ما كان فى أوزان قصيرة أو خفيفة(١) . وهذا الاتجاه الموسيقى

(١) انظر أمثلة على هذا فى الأغانى ٢/٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٨ (دار الكتب) .

إلى هذه الأوزان يعد شيئاً جديداً فى حياة الشعر الكوفى . وهو اتجاه سيزداد اندفاع الشعراء خلفه ، وبخاصة شعراء اللهو ، حتى يصبح بدْعاً فنيا بينهم ، وسمة من السمات المميزة لفنهم .

• • •

ثم يرتقى المجتمع الكوفى خطوة أخرى فى « سلم اللهو الموسيقى » وتأخذ « بيوت القيان » التى تحدثنا عنها من قبل[1] تحدث تأثيرها العميق فى الحياة الفنية كما أحدثته فى الحياة الاجتماعية :

وقد قلنا إن أشهر « بيوت القيان » فى الكوفة كانت دار ابن رامينَ التى كان لها أعمق الأثر فى حياة المجتمع الكوفى بما كانت تنشره من فتنة وتثيره من إغراء . وكما أثرت دار ابن رامين فى الحياة الاجتماعية أثرت أيضاً فى الحياة الفنية . فقد كانت بها ثلاث من الجوارى المغنيات : سَلامة الزرقاء ، وسَعْدة ، وربَيْحَة ، وكن من أحسن الناس غناء[2] ، وكان جمالهن وظرفهن مثار فتنة شديدة لشباب الطبقة الأرستقراطية ، ولتلك الجماعة من الشعراء الذين كانوا يترددون على هذه الدار للسماع والشراب والغزل ، وللهو والعبث والخلاعة أيضاً .

والذى يعنينا هنا تلك الجماعة من الشعراء الذين كانوا يترددون عليها أمثال يحيى بن زياد ، وشُرَاعَة بن الزندبُوذ ، ومُطيع بن إياس ، وإسماعيل بن عمّار ، ومحمد بن الأشعث[3] . وهذان الأخيران أشهر من تغنى بهذه الدار وجواريها . والظاهر من أخبارهما وشعرهما أنهما كانا مفتونين بهن فتنة شديدة ، ويبدو أن ابن عمّار كان يُؤثر بحبه وشعره سَعْدة وربَيْحة[4] ، بينما كان ابن الأشعث يُؤثر الزرقاء ، وقد أفرد لهما صاحب الأغانى ترجمة خاصة[5] . ولم تكن الحياة فى دار ابن رامين

---

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢٠٩ .

(٢) الأغانى ١١/٣٦٤ (دار الكتب) .

(٣) المصدر السابق / ٣٦٤ .

(٤) انظر المصدر نفسه / ٣٦٤ – ٣٦٧ .

(٥) ١٣/١٢٢ – ١٢٨ (ساسى) .

- بحكم طبيعتها - تأبى مثل هذا الاشتراك في الحب ، فلم تكن الزرقاء وسعدة وربيحة سوى قيان من أولئك اللائى وصفهن الجاحظ(١) بأنهن « يبكين لواحد بعين ، ويضحكن للآخر بالأخرى » ولم يكن ابن عمار وابن الأشعث سوى شاعرين من أصحاب اللهو والخلاعة الذين تشغلهم المتعة الحسية أكثر من أى شيء آخر ، ولم يكن المسرح الذى تمثل عليه هذه الفصول من الحب والغزل إلا مسرحاً من مسارح اللهو والعبث والسكر والعربدة . ومن هنا لم يكن غريباً أن يتغزل ابن عمار فى سعدة وربيحة معاً فى قصيدة واحدة ، وأن يشير إلى الزرقاء محبوبة صاحبه فى القصيدة نفسها(٢) ، أو أن يبدى ابن الأشعث للزرقاء إعجابه بإحدى وصائفها ، وأن ينشد فيها شعراً ، فتهبها الزرقاء له(٣) .

وحين ننظر فى المجموعة الفنية التى وصلت إلينا من الشعر الذى ترددت أنغامه فى هذه الدار وفى نظيرتها دار ابن مُنَيْح ، فإننا نلاحظ أن الموضوع الأساسى الذى تدور فيه هو الغزل ، ولكنه غزل من لون خاص يلائم تمام الملاءمة طبيعة الحياة فيهما . إنه تصوير لتلك « الأوبريت » الغنائية التى تدور فصولها على مسرحهما ، وانعكاس لحياة الجماعة اللاهية الخليعة التى تقوم بتمثيلها ، بما يدور فيها من عشق وعبث وشراب وسماع . ومن هنا لم تكن العاطفة التى تسيطر على هذا الشعر جارة عميقة كالتى نحسها فى شعر العشاق الموحدين الذين يؤمنون بالروح أكثر من إيمانهم بالجسد ، وإنما كانت عاطفة فيها شيء منَ التوزع والسطحية . إنها عاطفة الشاعر الحريص على متعته الحسية أكثر من حرصه على تلك المعانى الروحية من الوفاء والإخلاص والعذاب والشقاء التى لا مجال لها فى هذا الوسط اللاهى العابث المخمور . فليست الزرقاء أو سعدة أو ربيحة أو سحيقة بالمحبوبة الممنعة البعيدة المنال التى يذوب العاشق فى حبها كما تذوب الشمعة الساهرة

---

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢١٠ .

(٢) انظر قصيدته النونية فى الأغانى ١١/٣٦٥ - ٣٦٧ (دار الكتب) ، وأيضاً ١٣ / ١٢٤ (ساسى) .

(٣) انظر القصة فى الأغانى ١٣/١٢٢ (ساسى) .

فى محراب العبادة ، وإنما هى دمية جميلة يتنافس الملتفون حولها ليحصلوا عليها ، فيلهوا بها ، ثم ينصرفوا عنها إلى دمية أخرى . ولم يكن الشعر سوى وسيلة من الوسائل التى تيسر لهم الحصول على هذه الدمى الجميلة التى تزدان بها دار ابن رامين أو دار ابن منيح . فالشعر فى هاتين الدارين وأمثالهما لم يكن تسبيحة العاشق العابد ، وإنما كان رُقْيَة الساحر التى يتمتم بها فى جُحْر الأفاعى لتنساب إليه آمنة ، فيجمعها فى جرابه ، حتى إذا ما استفرغ سمها وانتزع أنيابها مضى يلهو بها أمام الناس فخوراً ببراعته ومهارته . ولهذا يجب ألا تخدعنا بعض الأبيات التى تبدو كأنها صادرة عن عاطفة حارة صادقة ، والتى يبدو صاحبها فيها كأنه عاشق متيم موحِّد فى حبه ، فإنها — على حد تعبيرنا الحديث — « أسطوانات محفوظة » يجيد ترديدها أصحاب العبث والخلاعة .

وأطول قصيدة وصلت إلينا من هذه المجموعة الفنية هى تلك النونية التى نظمها ابن عمار فى صاحبتيه ربيحة وسعدة ، وتحدث فيها عن الزرقاء أيضاً(١) . وهى تبدأ بنجوى غرامية يناجى بها الشاعر صاحبته ربيحة :

هَلْ من شفاء لقلب لجَّ محـــزونِ صَبًا وصبَّ إلى رئم ابن رَامينِ
إلى رُبَيْحَةَ ، إن الله فضلهـــــا بحسنها وسماعٍ ذى أفانـــينِ
وهاج قلبىَ منها مَضْحَكٌ حسن ولُثْغَةٌ بعد فى زاىٍ وفى سين
نفسى تأبىَّ لكم إلاَّ طَـــواعيَةً وأنتِ تأبيْنَ لؤمًا أنْ تطيعينى
وتلك قسمةُ ضيزى قد سمعتِ بها وأنتِ تَتْلينَها ما ذاك فى الدين
إنْ تسعفينى بذاك الشىء أرْض به وإنْ ضننْتِ به عنى فزنِّيـــنى
أنتِ الطبيب لداء قد تَلَبَّس بى من الجوى فانْفُثى فى فىّ وارْقينى

على هذا النحو يبدأ الساحر رقْيَتَه بهذه « الأسطوانة » التى يديرها فى أذن صاحبته ، وهى « أسطوانة » تتجلى فيها مخاتلة الصياد الذى ينصب حبائله لصيد سمين يسيل له لعابه ، فهو يعلن فى البداية فى صورة تساؤل

(١) انظرها فى الأغانى ١١/٣٦٥ — ٣٦٧ (دار الكتب) وأيضا فى ١٣/١٢٤ والرواية الأولى أتم وأدق ، وقد اعتمدنا عليها ، فيما عدا بعض أبيات سنشير إليها فى مواضعها .

حائر أنه مريض القلب محزونه قد لج به الهم والحزن بسبب هذا الظبي الذى صبا إليه وأحبه ، ظبي ابن رامين ، ربيحة الجميلة الساحرة التى فضلها الله على سائر النساء بالحسن والصوت العذب والفن الرفيع ، ويبدى إعجابه بفمها الجميل ، ولثغتها المحببة التى تحيل الزاى ذالاً والسين ثاء . ثم يتجه إليها بعد هذا بحديث فيه غزل وفيه خلاعة ، فهو يعجب من طاعته لها وعصيانها إياه ، ويرى أن هذا جور وظلم لا يرضى عنه الله الذى يأمر بالعدل ! ويصرح – فى خلاعة مكشوفة – باشتهائه لها . ثم يعود إلى نغمته الأولى التى بدأ بها ، فيعلن لها أنه مريض مسحور ، وأنها هى الطبيب الساحر ، فى يديها شفاؤه من هذا الداء الذى تلبّس به .

ويفرغ الشاعر من « أسطوانته » التى ملأ بها – أو خيل له أنه ملأ بها – أذن صاحبته ، فيتجه إلى دار ابن رامين ليبدى إعجابه بمن فيها من جوار كأنهن « الربرب العين » ، فيذكر سعدة والزرقاء وهما تغنيان فى دير اللج بألحان ابن مسجح وبأشعار العشاق المحبين . ثم يمضى فى ذكريات لهوه ، فيحدثنا عن يوم من أيامه المتحللة ، ومجلس من مجالسه السكرى ، فى بستان الشيخ شُورين ، فوق فراش من الورد ، والشيخ النبطى يشوى له ولأصحابه طيراً سميناً ودواجن ولحماً ، ويعدها لهم إعداداً خاصاً شهياً بالتوابل والأفاويه المعطرة ، ويقدم لهم خمراً معتقة جيدة تذهب بعقولهم وتتركهم يترنحون ويتعثرون فى مشيتهم ويتخبطون على غير هدى ، وقد غفلوا عن ذكر الله ونسوا صلاتهم ، فإذا ما ذكروها قاموا إليها سكارى وقد ذهب عقلهم ودينهم جميعاً :

أذاك أنْعَم أم يوم ظللْتَ به	فراشيَ الورد فى بستان شُورينِ
يشْوى لنا الشيخ شُورينٌ دواجنَه	بالجرْدنَاج وسُحّاح الشقابين(١)
نُسْقَى طلاء لعمْران يُعتّقُه	يمشى الأصحاء منه كالمجانين

(١) الجردناج : الشواء المكبوب على الجمر ، أولحم الضأن المطبوخ فى مياه عطرة وأفاويه ، وأصله فارسى . والشقابين : جمع شقبان ، وهو طير نبطى . والسحاح : السمان واحدها ساح ، ساحة بالحاء المشددة .

إذا ذكرْنا صلاةً بعد ما فَرَطَتْ قمنا إليها بلا عقلٍ ولا دين[1]
نمشي إليها بطاءً لا حَرَاك بنــا كأن أرجلنا يُقْلَعْن من طــين
نمشي وأرجلنا عُوجٌ مَطَارِحُهــا مشى الإوزّ التى تأتى من الصين
أو مشى عُمْيَان ديرٍ لا دليل لهم سوى العصىّ إلى يوم السّعَانِين

ثم يتحدث عن رفاق لهوه الذين كانوا معه فى هذا اليوم اللاهى ، ويفتخر بهم . ثم يعود بعد ذلك إلى دار ابن رامين التى يحبها من أجل جواريها ، ويدير «أسطوانته» الأخيرة فى أذن سعدة «القينة الخضراء» التى يدعوه قلبه إليها ، ولكنه لاينسى فى ختام لحنه أن يهمس فى أذن ربيحة بنغمة سريعة كأنه يقول لها : إنك كل شىء لى فى هذه الدار !

أرأيت إلى هذه المعزوفة اللاهية الخليعة ؟ وكيف يتنقل فيها الشاعر من من لحن إلى لحن ، وهو فى كل لحن يعرض علينا صوراً مما كان يدور فى دار ابن رامين مع جواريه من ألوان اللهو والعبث والخلاعة ؟ إنها ليست غزلاً بالمعنى المألوف فى الشعر العربى القديم ، ولكنها غزل جديد ظهر مع ظهور « بيوت القيان » ، ولم يكن ليظهر — فى أغلب الظن — لولا ظهورها وظهورهن . إنه تصوير لحياة ذات لون خاص ، يسيطر عليها الغزل فى القيان ، والعبث بهن ، والحديث الصريح المكشوف إليهن ، ووصف الخمر ومجالسها اللاهية وما تفعله فى أجساد السكارى ونفوسهم ، ثم استهتار بالدين وتصريح بالتحلل منه والتحرر من سلطانه .

والظاهرة الفنية الواضحة فى هذا الشعر هى اتصاله بالغناء ، فهو شعر قد نظم — أساسياً — ليرضى حاجة هذه الجماعة المغنية ، وكثير منه قد لحن وغنى به . ومن هنا كان تأثير الغناء فيه واضحاً قوياً ، وبخاصة فى شعر ابن الأشعث الذى كان هو نفسه مغنياً « يقول الشعر ويتغنى فيه »[2] . وكان من نتيجة هذا تغير بناء القصيدة الخارجى والداخلى ، فقد أصبح الشاعر حريصاً على أن ينظم شعره فى أوزان قصيرة حتى يكون صالحاً

---

(١) اعتمدنا فى هذا البيت والبيتين التاليين له على رواية الأغانى ١٢٤/١٣ (ساسى) .
(٢) الأغانى ١٢٢/١٣ .

للغناء ، كما أصبح حريصاً على أن تكون ألفاظه ومعانيه سهلة خفيفة قريبة إلى نفوس الناس حتى يسهل دوران شعره على ألسنتهم وشيوعه بينهم ، فمضى يتجنب — قدر استطاعته — « المعجم اللغوى القديم » الذى كان الشعراء الرسميون أو التقليديون يستمدون منه مادتهم اللغوية ، ومضى يتجنب أيضاً تلك الموضوعات الخاصة التى كان هؤلاء الشعراء ينظمون شعرهم فيها كالمدح والهجاء والفخر ، ويتجه إلى تلك الموضوعات التى يشترك فى الشعور بها الناس جميعاً ، وبخاصة الموضوعات العاطفية ، فمضى يدور حول « قصة الحب » وما تنطوى عليه من غزل مهذب أحياناً ، ومن لهو وعبث أحياناً أخرى ، وأصبح — فوق هذا كله — حريصاً على أن تكون قصائده قصيرة ، حتى تكون صالحة للإعادة والتكرار اللذين تقتضيهما طبيعة الغناء ، فظهرت « المقطوعة » وأصبحت هى « الوحدة » الأساسية فى هذا الشعر الغنائى ، وبدأت « القصيدة » تختفى منه محتفظة بمكانها الرسمى فى الشعر التقليدى .

ولم تكن هذه الخصائص مقصورة على شعر الغناء فحسب ، وإنما كانت ظاهرة فنية فى كثير من الشعر الذى لم يتغن به ، فحتى فى هذا الشعر كان الشعراء يحرصون على أن يوفروا هذه الخصائص ، وذلك لأنها أصبحت « البدع الفنى » بين شعراء هذه الدور الغنائية(١) .

* * *

ثم يرتقى المجتمع الكوفى خطوة أخرى فى « سلم اللهو » وتكثر جماعات المجان وعصابات السوء ، ويرتفع نقاب الحياء ارتفاعاً تاماً عن وجه المجتمع ، وتتحول الأنغام الهادئة والأنغام التى كانت بين الهدوء والصخب إلى أنغام صارخة عنيفة ، وينقلب الشاطئ الكوفى مسرحاً صاخباً لا يسمع فيه ذلك « العزف المنفرد » الذى كان يسمع من قبل ، وإنما تدوى فيه « معزوفات » ضخمة ، تشترك فيها مجموعات هائلة من العزاف ، تستخدم فى عزفها

(١) انظر أمثلة على هذا من شعر ابن عمار فى الأغانى ١١/ ٣٧٠ ، ٣٧١ (دار الكتب) . وفى بعضها تظهر ألوان من قصة الحب العابثة الماجنة .

مجموعات مختلفة من الآلات الموسيقية . لقد أصبحنا الآن على الجسر الذى يصل بين الشاطئين الأموى والعباسى ، وقد أخذت جماعات من المجان والخلعاء تمر فوقه ، مخلفة وراءها الفضيلة التى صرعت على مذبح اللهو والمجون والخلاعة ، لتستقبل على الشاطىء الآخر الرذيلة وقد تجردت من ثيابها جميعاً ، وبسطت ذراعيها إلى أقصاهما ، لتضم إلى أحضانها هؤلاء الوافدين من طلابها . وتبلغ الغواية مَداها ، ويتساقط شباب الكوفة فى حَمْأتها المظلمة تساقط الفراش المتهافت على النار وكلما اشتدت ظلمة الهاوية زاد عدد المتخبطين فيها . وفى أعماقها السحيقة مضت جماعات من الشعراء تضرب على غير هدى ، وقد ألف اللهو بينهم ، وربّط المجون بين أسبابهم ، كلهم فاسقٌ ، وكلهم خليع ، وكلهم سكير ، وكلهم مُتّهم فى دينه(1) : عمّار ذو كنَاز(2) ، وشُرَاعة بن الزَّنْدبوذ(3) ، ومطيع بن إياس(4) ، والحمّادون الثلاثة : حماد عَجْرد ، وحماد الراوية ، وحماد بن الزبرقان(5) ، ويحيى بن زياد(6) ، وآدم بن عبد العزيز(7) ، ووالبة بن الحباب(8) ، وعلى بن الخليل(9) ، والتيمىّ(10) ، وبَكْر بن خارجة (11) ، وإسماعيل القراطيسى(12) ، ويوسُف بن الحجّاج(13) ، وأمثالهم .

(1) انظر ثبتاً للجاحظ بأسماء طائفة كبيرة منهم فى الأغانى ١٦/١٤٣ (ساسى) . ولكن يجب أن نلاحظ أنهم ليسوا جميعاً من الكوفيين .

(2) الأغانى ٢٠ / ١٧٤ (ساسى) .

(3) الأغانى ١٢ / ١٠٢ ، ١٣ / ٧٦ (ساسى) .

(4) الأغانى ١٢ / ٧٥ (ساسى) .

(5) الأغانى ١٣ / ٧٠ (ساسى) .

(6) الأغانى ١٢ / ٧٧ (ساسى) .

(7) الأغانى ١٤ / ٥٨ (ساسى) .

(8) الأغانى ١٦ / ١٤٢ (ساسى) .

(9) الأغانى ١٣ / ١٣ (ساسى) .

(10) الأغانى ١٨ / ١١٥ (ساسى) .

(11) الأغانى ٢٠ / ٨٧ (ساسى) .

(12) الأغانى ٢٠ / ٨٨ (ساسى) .

(13) الأغانى ٢٠/٩٣ (ساسى) .

وحين ننظر فى المجموعة الفنية التى وصلت إلينا من شعر هؤلاء الشعراء فإننا نلاحظ أنها صورة صادقة صريحة لحياتهم بكل ما يدور فيها من لهو وعبث ومجون وخلاعة وشذوذ واستهتار ، بل هى صورة تصل من الصدق والصراحة إلى درجة الإباحية التى لا تخضع لشىء ، والتحلل الذى يخرج على كل شىء . إنها سجلٌ لحياتهم كما كانوا يحيونها ، بل هى سجل فاضح لهذه الحياة ، وصحيفة قذرة يسجلون فيها ذكرياتهم الفاجرة الشاذة ، ولياليهم الثملة المخمورة ، فى إباحية سافرة خارجة على كل ما تعارف عليه الناس من عرف أخلاقى أو آداب اجتماعية ، بل خارجة على أبسط مبادىء الحياء الأخلاقى والذوق الاجتماعى ، أو هى — كما قلنا من قبل[1] — ثيابهم القذرة ينشرونها على الناس دون خجل أو استحياء ، حتى كان شعرهم بهذا « ديوان الأدب المكشوف » الذى يتخذ من « اللذة المحرّمة » موضوعاً له ، يتغنى به ، ويمجده ، ويزينه للناس .

والشىء الذى يبدو أنه لاشك فيه هو أن هذا اللون من « الأدب المكشوف » لم يظهر من قبل فى الشعر العربى ، وإنما هو يدين بظهوره لهذه الطائفة من الشعراء ، فهم — بدون منازع — أصحاب المدرسة الأولى له . ونحن لا ننكر أنه قد ظهر من بين شعراء العصر الجاهلى والعصر الإسلامى والعصر الأموى من سلكوا سبيل اللهو والخلاعة والتهتك فى حياتهم وفى فنهم أمثال امرئ القيس وعبد بنى الحسحاس وعمر بن أبى ربيعة والوليد ابن يزيد ، ولكن أحاديث اللهو والخلاعة والتهتك لم تصل عندهم إلى تلك الدرجة من الصراحة الفاحشة المكشوفة التى نراها عند هذه الجماعات من شعراء أواخر العصر الأموى وأوائل العصر العباسى . وإذا كان هؤلاء الشعراء المتقدمون قد تحدث بعضهم عن الفتك والدبيب ، وتحدث بعضهم عن اللهو بالنساء والتصدى لهن ، وتحدث بعضهم عن مجالس الشراب وما تفعله فى الجسم والعقل ، فإن واحداً منهم لم يجمع بين هذه الألوان كلها ، ليتخذ منها جميعاً مذهباً له فى حياته وفى فنه ، كما فعلت هذه

(1) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢١٤ .

الجماعات من الشعراء التى جمعت من هذه الألوان ، وأضافت إليها ألواناً أخرى ، واتخذت منها جميعاً مذهباً لها فى حياتها وفى فنها . وأوضح لونين أضافهما هؤلاء الشعراء الى لوحة المجون الحافلة هما الغزل الشاذ والزندقة ، وهما لونان لم تعرفهما لوحة المجون القديمة . ومعنى ذلك أن هذا « الأدب المكشوف » لون جديد فى تاريخ الشعر العربى ، يرتبط ظهوره بظهور هذه الطائفة من الشعراء . فإذا أضفنا إلى هذا أن أبا نواس — وهو زعيم مدرسة المجون فى البصرة — متأخر زمنياً عن طليعة هذه الطائفة الكوفية التى أدركت العصر الأموى ، وأنه تلميذ لوالبة الكوفى فى حياته العملية وحياته الفنية(١) ، استطعنا أن نقرر — ونحن مطمئنون — أن هذه المدرسة من مدارس « الأدب المكشوف » مدرسة كوفية خالصة ، أسستها الكوفة ، وتعهدتها ، وتخرج فيها تلاميذ نشروا مبادئها الماجنة فى البصرة وفى بغداد ، كما نشروها — بطبيعة الحال — فى الكوفة .

وإذا مضينا نستعرض « اللوحات الفنية » فى هذه المدرسة ، أو — بعبارة أخرى — الموضوعات التى كان شعراؤها يعرضون لها فى شعرهم ، فإننا نستطيع أن نلاحظ أن الموضوع الأول هو الحديث عن الخمر ووصف مجالس الشراب . وهو موضوع يشغل قسماً كبيراً من شعرهم ، ولكنه لا يظهر دائما فى صورة موضوع مستقل تفرد له القصائد والمقطوعات ، وإنما يظهر أحياناً كثيرة فى أثناء الحديث عن الموضوعات الأخرى . وهذا طبيعى لأن الخمر هى الدافع الأكبر إلى كل ألوان اللهو والمجون . وهم يتحدثون عنها حديث من أضاعوا شبابهم فيها ، ووهبوا حياتهم لها ، فلن يتخلوا عن كأسها حتى ينتزعها الموت من أيديهم ليبدلهم بها كأسه المرة الأخيرة :

ولن أنتهى عن طيّب الراح أو يُرى ... بوادى عظامى فى ضريحىَ لاحدُ
أضعت شبابى فى الشراب تلـذذا ... وكنت امرءاً غر الشباب أكابد (٢)

(١) انظر خبر هذه التلمذة فى الأغانى ١٦ / ١٤٥ (ساسى) ، وأيضا/١٤٢ ، وفى ابن منظور : أخبار أبى نواس ١/٧ — ١٢ .

(٢) التيمى « من شعراء الدولة العباسية ، أحد الخلعاء المجان الوصافين للخمر » (الأغانى ١٨ /١١٥ ساسى) ويبدو أن كلمة «بوادى» فى البيت الأول تحريف من «بوارى» .

ويتحدثون عن فعلها بأجسامهم وعقولهم ، وكيف تتركهم يتعثرون في خطوهم ، فإذا ما أسرفوا فيها تركتهم كأنهم صرعى لا يكادون يعقلون، ولكنها — مع ذلك — محببة إليهم لايطيقون صبراً عنها ،بل لا يطيقون عذلاً فيها ، ففي آذانهم وقر شديد :

اسقني واسقِ خليلي ... في مدى الليل الطويل
قهوةً صهباء صرْفاً ... سُبِيَتْ من نهر بيـلِ
لونها أصفر صافٍ ... وهي كالمسك الفتيـل
في لسان المرء منها ... مثل طَعْم الزنجبيـل
ريحها يَنْفَح منهـا ... ساطعاً من رأس ميلِ
مَنْ ينل منها ثلاثاً ... ينسَ منهَاج السبيل
فمتى ما نال خمساً ... تَركتْه كالقتيـل
ليس يدري حين ذاكم ... ما دبيرٌ من قبيـلِ
إن سمعي عن كلام الـ ... ـلائمي فيها الثقيل
لشديد الوَقْر ، إني ... غير مطْواعٍ ذليل(١)

ويتحدثون عن مجالسها وما يجري فيها من شراب وسماع ولهو وعبث وخلاعة ومجون :

ويومٍ ببغدادٍ نَعِمْنـا صباحَه ... على وجه حوراء المدامع تُطْرب
ببيتٍ تَرى فيه الزجـاج كأنه ... نجوم الدجى بين النّدامى تَقَلّب
يُصرِّف ساقينا ، ويَقْطب تـارة ... فيا طيبَها مقطوبةً حين يَقْطب
علينا سَحيق الزعفران ، وفوقنـا ... أكاليل فيها الياسمين المذهّب
فما زلت أسْقىَ بين صنجٍ ومزْهر ... من الراح حتى كادت الشمس تغْرب(٢)

---

(١) آدم بن عبد العزيز ، من مخضرمي الدولتين ، وكان في أول أمره خليعاً ماجناً منهمكاً في الشراب (الأغاني ١٤/٥٨ ، ٥٩ — ساسي) .

(٢) مطيع بن إياس ، من مخضرمي الدولتين ، شاعر ظريف خليع ، حلو العشرة ، مليح النادرة ، ماجن ، متهم في دينه بالزندقة (الأغاني ١٢/٧٦ ساسي) . وانظر الأبيات في المصدر نفسه / ٨٧ .

١٢/٥

فالشاعر يتحدث عن يوم قضاه فى بغداد مع جارية مغنية فى شراب وسماع منذ الصباح إلى أن آذنت الشمس بالمغيب ، فى بيت من بيوت الخمر تتلألأ فيه الكؤوس وهى تدور بين الندامى كأنها النجوم المضيئة فى الظلام الحالك، وقد أخذ الساقى يقدم لهم الخمر تارة صرفاً ، وتارة ممزوجة بالماء، والجارية تغنيهم على أنغام الموسيقا ، وسَحيق الزعفران يفوح من أجسامهم وثيابهم ، وعطر الياسمين يتضوع من تلك الأكاليل التى يَعْصبون بها رءوسهم .

وكما يصفون مجالس الشراب فى بيوت الخمر ، يصفونها أيضاً فى الحدائق والبساتين تحت الكروم وبين الأزهار ، وقد نزل الربيع الطلق بالارض فازدانت له وازينت :

خرجنا نمتطى الزهَرَا ونجعل سَقْفنا الشجرا
ونشربهـا معتّقـة تخال بكأسها شَرَرَا
وجوهَر عندنا تحكى بدارة وجهها القمرا
يزيدك وجهُها حسْنا إذا ما زدته نظـرا
وجَوْهر قد رأينـاها فلم نَر مثلَها بشرا (١)

فالشاعر هنا يصف مجلساً من مجالس الشراب فى أحد بساتين الكوفة بين الخمر والخضرة والوجه الحسن ، وقد اجتمع هو ونداماه وجوهر المغنية الجميلة للشراب والسماع جاعلين من زهر الربيع بساطاً لهم ، ومن الشجر الأخضر سقفاً يستظلون به ، والكل يشرب من خمر معتقة كأنها الشرر ، والكل يتغزل ويعبث بهذه الجارية الجميلة التى تحكى القمر والتى لايشبهها أحد من البشر .

ونعود مرة أخرى إلى هذه المدرسة اللاهية لنتابع استعراضنا لسائر لوحاتها الفنية :

اللوحة الثانية الغزل ، وهو فى هذه المدرسة لونان : غزل طبيعى فى النساء وغزل شاذ فى الغلمان ، وكلا اللونين لم يكونا تعبيراً عن عاطفة روحية،

---

(١) مطيع بن إياس (الأغانى ١٢/ ٩٨ – ساسى) .

وإنما كانا تعبيراً عن لذة حسية . فالغزل فى هذه المدرسة لم يكن حديث العاطفة ، وإنما كان حديث الغريزة ، ولم يكن نجوى الروح ، وإنما كان نداء الجسد ، أو هو — بعبارة أخرى — لم يكن غزلاً بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، وإنما كان عبثاً ومعاكسات من ذلك اللون الرخيص الذى تعرفه مجالس الخمر والعربدة حيث تُغَنّى الروح وتنام العاطفة ليصحو الجسد وتستيقظ الغريزة .

وموضوع الغزل الطبيعى عند شعراء هذه المدرسة المرأة ، ولكنها ليست المرأة العربية الحرة التى كان يتغزل فيها الشعراء القدماء ، وإنما هى المرأة الأجنبية ، بل هى الأمة الأجنبية التى عنى صاحبها بتثقيفها وتهذيبها ، وعلمها فنون الغناء والموسيقا ورواية الشعر ونظمه أيضاً ، ثم أبرزها للرجال من طلاب الفن واللهو لتغنيهم وتلهيهم وتطارحهم الشعر ، وأيضاً لتعابثهم وتتلقى عبثهم بها . إنها من تلك الطائفة التى انتشرت وكثرت فى أواخر العصر الأموى وأوائل العصر العباسى ، وهى طائفة الجوارى والمغنيات اللائى جبلن — كما يقول الجاحظ (١) — على « لهو الحديث وصنوف اللعب والأخانيث » ، ومن هنا كان السبيل إلى اللهو والعبث مفتوحاً أمام هؤلاء الشعراء . وساعد على ذلك انتشار هؤلاء الجوارى فى المجتمع الإسلامى وكثرتهن ، وبخاصة فى بغداد ، حاضرة الخلافة حيث تكثر القصور وينثر الذهب . ولم تكن بغداد بعيدة عن الكوفة ، ولا موصدة الأبواب فى وجوه أهلها ، ولهذا كثر تردد هؤلاء الشعراء عليها بحثاً عن المتعة وسعياً وراء اللذة . وليس معنى هذا أن الكوفة كانت تخلو من هذه الطائفة من الجوارى ، أو أن هؤلاء الشعراء لم يكونوا يجدون فيها مجالاً للمتعة واللذة ، وإنما كانت الكوفة — كغيرها من المدن الكبيرة — مسرحاً لهؤلاء الجوارى ومرتعاً لطلاب المتعة واللذة .

والتف هؤلاء الشعراء حول هذه الطائفة من الجوارى فى بغداد حيناً ، وفى الكوفة حيناً آخر ، يلهون معهن ، ويعبثون بهن ، ويتغزلون فيهن ،

---

(١) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢١١ .

ولكل منهم « صديقة » أو صديقات (١) يعجب بها ، ويتغزل فيها ، ولكن دون أن تصل المسألة بينهما إلى درجة الحب العميق أو الإخلاص الصادق ، وإنما هى أوقات يقضيها فى متعة حسية ، دون أن تنفذ السهام إلى أعماق قلبه ، ثم تنقضى دون أن تخلف فى النفس لوعة أو عذاباً . والموقف هنا يشبه من بعض وجوهه الموقف فى دار ابن رامين ودار ابن منيح ، مع فارق أساسى وهو أن مستوى الخلاعة والتهتك والانحلال بين الرجال والنساء على السواء قد ارتفع فى المجتمع العباسى عنه فى المجتمع الأموى ، وترتب على هذا أن مستوى العفة قد انخفض فى الشعر العباسى عنه فى الشعر الأموى .

وحين ننظر فى المجموعة الفنية التى وصلت إلينا من هذا الغزل الطبيعى فإننا نلاحظ أنها – فى مجموعها – مقطوعات قصيرة ذات وحدة موضوعية واضحة تدور حول هذه المتع الحسية التى يستمتع بها الشعراء مع صديقاتهم ، أو التى يتمنون أن يستمتعوا بها. وهم يتحدثون عن هذه المتع أو هذه الأمانى فى شىء كثير من الصراحة والإباحية ، وذلك لأن « الطرف الثانى » لا يتأذى من هذه الصراحة بل قد يسر بها . ومن هنا كثرت فى هذه المجموعة ألوان المعابثة ، كما كثرت فيها صنوف المخاتلة ، لأن الميدان ليس ميدان إخلاص ووفاء ، وإنما هو ميدان صيد وقنص وجرى وراء المتع الحسية بكل وسيلة ممكنة .

والواقع أن الغزل الطبيعى عند شعراء هذه المدرسة لم يكن إلا صورة من حياة الصيد والقنص ، يصورون فيه أحياناً رغبتهم فى وقوع الصيد فى الشرك ، وأحياناً أخرى فرحتهم بوقوعه فيه أو حسرتهم على إفلاته منه . وكل مايظهر فيه من عاطفة مشبوبة ، أو إخلاص جارف ، أو لوعة محرقة ، ليس إلا تمثيلاً من تمثيل أصحاب الغزل والخلاعة ، و« أسطوانات محفوظة » يديرونها فى أسماع صديقاتهم ليديروا بها عقولهن .

ولنستمع إلى هذه الأبيات لمطيع لنتبين فيها الاتجاه الأول من هذه الاتجاهات الثلاثة ، وهو الاتجاه الذى يقف فيه الشاعر موقف الصياد المخاتل الذى يريد أن يخدع صيده ليقع فى شركه :

---

(١) انظر الأغانى ١٢/٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ (ساسى) .

أمسى مطيعٌ كلِفاً صبا حزينا دنفَــا
حرٌّ لمن يعشقــــه برقّه معـــترفا
يا ريم فاشفِ كبداً حرَّى وقلبا شُغفــا
ونوِّلينى قُبْلَــــةً واحدةً ، ثم كفى! (١)

أرأيت ؟ إن المسألة خداع من خداع أصحاب الصيد والقَنْص . إن الشاعر يمثّل دور العاشق المتيم الذى وقع فى أسر معشوقته فأمسى عبداً لها معترفاً بعبوديته ، وهو يعلم بينه وبين نفسه أنه كاذب فيما يدعيه ، وأن المسألة ليست أكثر من حبالة ينصبها ليقع فيها صيده . أما هدفه الحقيقى فهذه الأمنية التى يصرح بها فى بيته الأخير ، بل إنه — فى حقيقة الأمر — مخادع فيها أيضاً ، فما كان هؤلاء الخلعاء المجان بالذين يقتعون بقبلة واحدة ، وإنما المسألة — كما نقول فى تعبيراتنا المصرية — « جَرّ للرجْل » فليست القبلة الواحدة عندهم سوى بداية السلسلة ، لأنهم يدركون بحكم تجاربهم أنه يكفى لسقوط الزهرة أن تَسْقُط إحدى أوراقها .

وأما هذه الأبيات من شعر مطيع أيضاً فإنها تمثل الاتجاه الثانى الذى يقف فيه الشاعر موقف الصياد الذى تفيض نفسه فرحاً وزهواً لوقوع صيده فى الشرك :

أنت يا جَوْهَرُ عندى جَوْهرَهْ فى قياس الدرر المُشْتهرهْ
أو كشمسٍ أشرقتْ فى بيتهـــا قَذفَتْ فى كل قلب شررَه
وكأنى ذائقٌ من فَمِهـــــا كلما قَبّلْتُ فاها سُكّرَهْ
وكأنى حين أخلـــو معهـــا فائزٌ بالجنّـــة المخْتضره (٢)

أرأيت إلى هذه « الأسطوانة المحفوظة » التى يديرها الشاعر فى البيتين الأولين ؟ إنها « القفص الذهبى » الذى يريد أن يحتفظ فيه بصيده بعد أن وقع فى شركه حتى لا يفلت منه . إنه يريد أن يعود من حين لآخر إلى قبَل

(١) الأغانى ١٢/٨٨ (ساسى) .
(٢) الأغانى ١٢/٩٤ (ساسى) .

السكر التى ذاقها من فم صديقته ، وإلى الجنة اليانعة التى فاز بها فى خلوته معها . ثم أرأيت إلى هذه النزعة الحسية التى تسيطر على البيتين الأخيرين ؟ إنها مثل مهذب لما كان عليه الغزل الطبيعى عند شعراء هذه المدرسة من حسية كثيفة تحجب فى أستارها شفيف الروح ورقة العاطفة .

ثم لنستمع أخيراً إلى هذه الأبيات التى تنسب أحياناً لمطيع وأحياناً لحماد عجرد (١) ، وهى تمثل الاتجاه الثالث الذى يقف فيه الشاعر موقف للصياد الذى تمتلىء نفسه أسفاً على إفلات صيده منه :

خليلى مُخْلِفٌ أبَدا ... يُمنّينى غداً فغَدا

وبعد غدٍ وبعد غـد ... كذا لا يَنْقضى أبدا

له جَمْرٌ على كبدى ... إذا حركته اتّقدا

وليس بلابثٍ جمْر الـ ... ـغَضَى أنْ يُحْرِقَ الكبدا

إن الحسرة هنا ليست حسرة العاشق المتيم على حبيبة ممتنعة وإنما هى حسرة العابث اللاهى على معشوقه تعبث به وتراوغه . إنها واحدة من أولئك الحوارى اللائى يجدن فنون العبث ، ويتقنّ ضروب الخداع والمراوغة . إنها لا تمتنع عليه ولكنها تتمنع . إنها تريد أن تشعل فى قلبه تلك النار التى يصورها فى البيتين الأخيرين ، ولكننا — مع ذلك — نشك فى صدقه فيهما . إنه مخادع ومخاتل مثلها . إنه يريد أن يمثل عليها الدور من جديد ، ومن هنا جاءت « أسطوانته المحفوظة » فى نهاية أبياته .

على هذا النحو كان الغزل عند شعراء هذه المدرسة تعبيراً عن « قصة اللهو والخلاعة » لا عن « قصة الحب والوفاء » وشجعهم على ذلك أن المرأة موضوع هذا الغزل كانت من ذلك الطراز من النساء الذى يعجبه هذا اللون من أحاديث اللهو والخلاعة . إن مفهوم الحب قد تغير عند الطرفين ، فلم يعد وفاء وإخلاصاً وتوحيداً تنوء به نفوسهم ونفوسهن التى تمرغت فى حمأة الرذيلة ، وإنما أصبح عبثاً ولهواً ، بل أصبح اشتراكاً وشيوعاً . ولننظر فى هذه الأبيات التى يقولها حماد عجرد فى جوهر الجارية

---

(١) انظر الأغانى ١٢/٩٠ ، ١٣ / ٨٩ (ساسى) ، والشابشتى : الديارات / ١٦٥ .

التى يذكر الرواة أنه كان « يحبها ويجن بها » على الرغم من أنه هو ومطيع كانا يختلفان إليها (١) :

إنى لأهوى جَوْهرًا ويحب قلبى قَلْبَهَا
وأحبُّ مِنْ حبى لها مَنْ وَدَّها وأحبهـا
وأحبُّ جاريةً لها تُخفى وتكتم ذنْبَها
وأحب جيراناً لها وابن الخبيثة ربَّهَا !

إن العاطفة التى تشيع فى هذه الأبيات لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تكون حباً أو جنوناً إلا إذا فهمنا الحب كما كان يفهمه شعراء هذه المدرسة وصديقاتهم على أنه عبث ولهو ومزاح . إن الشاعر هنا لا يعبر عن عاطفة صادقة ، وإنما هو يعبث ويمزح . إنه يريد أن يجتذب صاحبته إليه بهذه الأحاديث الفارغة التى يدرك أنها سترضيها تمام الرضا وتعجبها كل الإعجاب ، وبخاصة ذلك الشطر الأخير الذى يعبث فيه بسيدها . إنه يعرف أنها مثله عابثة مازحة لا تريد أن يكون الحب بكاء وعذاباً وسهاداً ، بل إنها لا تريده وفاء وإخلاصاً ووحدانية ، وإنما تريده ضحكاً ومزاحاً « وخفة دم » . وماذا يعود عليها أو عليه من الوفاء والإخلاص ؟ إن كلا منهما يعرف أن صاحبه يؤمن بالاشتراك فى الحب والشيوع فى العاطفة ، فليكن ما يناله منه أوقاتاً سعيدة ضاحكة ، وليكن بعد ذلك ما يكون .

وبطبيعة الحال لم يكن هذا اللون من الغزل العابث أو « صيد الشُّباك » كما يصح أن نسميه هو اللون الوحيد من الغزل الطبيعى عند شعراء هذه المدرسة وإن يكن هو اللون الغالب ، وإنما كانت هناك ألوان أخرى تختلف باختلاف مقام القول وقائله ، ترتفع أحياناً قليلة إلى مستوى لا بأس به من عفة القول وصدق العاطفة كتلك الأبيات المشهورة التى قالها مطيع فى نخلتى حلوان ، والتى شغلت الناس فى عصره وبعد عصره أيضاً (٢) ، وتنزل أحياناً كثيرة إلى درجة مسفة من فحش القول وانحطاط الغريزة (٣) .

---

(١) انظر الأغانى ١٣/٧٩ (ساسى) .
(٢) انظر الأغانى ١٢/١٠٢ – ١٠٤ ، ١٣/٩٠ (ساسى) .
(٣) انظر أمثلة على هذا فى الأغانى ١٢/١٠٠ ، ١٣/٧٨ ، ٨٥ (ساسى) .

وأما اللون الآخر من الغزل عند شعراء هذه المدرسة ، وهو الغزل الشاذ ، فقد كان موضوعه — كما قلنا منذ حين — الغلمان . وقد رأينا من قبل(١) كيف انتشرت هذه الموجة الشاذة المنحرفة في مستهل العصر العباسي ، وكيف غمرت في تيارها مجموعة كبيرة من المجان من العرب والأجانب على السواء ألفت بينهم ، فمضوا يجتمعون ولا يكادون يفترقون ، ولا همّ لهم إلا الشراب والعبث بالغلمان والتغزل الفاضح بهم في صراحة بغيضة وإباحية مسرفة . وبطبيعة الحال لم يكن في هذا اللون من الغزل شيء من صدق العاطفة ولا من كذبها أيضاً ، لأن المجال ليس مجالاً عاطفياً على الإطلاق ، ولكن المسألة من أولها إلى آخرها نزعة شاذة منحرفة من نزعات الجسد ، فالحديث عنها لا يمكن أن يكون إلا حديثاً جسدياً شاذاً منحرفاً مثلها . إنه — في مجموعه — تصوير لتلك الصلة الشاذة بين هؤلاء الشعراء ومن يقع في حبائلهم من غلمان هيأتهم الطبيعة أو البيئة للقيام بهذا الدور الشاذ في الحياة ، وتصوير لتلك الرغبة المنحرفة التي تملأ نفوس هؤلاء الشعراء تصوير المعجب بها ، ووصف لأجسام هؤلاء الغلمان وبالذات لتلك الأجزاء التي تعجبهم وترضي رغبتهم المنحرفة ، ثم تغزل فيهم وحديث عن إعجابهم بهم واشتهائهم لهم يشبه من بعض وجوهه تغزلهم الخليع بالقيان .

ولعل أشهر هؤلاء المنحرفين والبة بن الحُباب أستاذ أبي نواس أكبر من عرفه المجتمع العباسي منهم على الإطلاق ، وهو الذي أفسده ، وأغراه على أن يسلك هذه السبيل ، بل دفعه إليها دفعاً (٢) . ويتردد ذكر والبة كثيراً في أخبار هؤلاء المنحرفين ، ولا يكاد يفتقده الباحث بينهم ، كأنما كان — على حد الاصطلاح الرياضي — «قاسماً مشتركاً» في عصاباتهم الشاذة (٣) . وهو الذي صور تلك الصلة الشاذة بين أفراد هذه العصابات

---

(١) انظر فصل «الحياة الاجتماعية» ص ٢١٤ .

(٢) انظر الأغاني ١٦/١٥٠ ، وأيضا / ١٤٨ (بولاق) ، وابن منظور : أخبار أبي نواس / ٧ — ١٢ .

(٣) انظر الأغاني ١٢/٨١ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٣/١٩ ، ١٦/١٤٨ — ١٥١ (بولاق)

أقبح تصوير فى بيتيه الفاحشين اللذين نفرا المهدى من منادمته ، على الرغم من إعجابه به (١) . وهو أيضاً الذى وضع تقاليد الفسق على الشراب بصورتيه الطبيعية والشاذة فى مقطوعته الطائية الفاجرة(٢) . ومع أن أخبار والبة ومجموعة شعره التى بين أيدينا قليلة قلة ظاهرة ، فإن الظاهر منها أنه كان شاعراً شديد الانحراف والشذوذ فى حياته وفى شعره أيضاً ، وأنه قد تخصص فى هذا اللون الشاذ من الغزل ، ووجه إليه أكبر همه وعنايته . ويقدمه صاحب الأغانى(٣) بأنه كان « شاعراً غزلاً وصافاً للشراب والغلمان المرْد ، وشعره فى غير ذلك مقارب ليس بالجيد » . وهى عبارة تدل فى وضوح على أن موضوع شعره الأساسى هو هذا اللون من الغزل الشاذ وما يتبعه أو يسبقه من وصف للخمر . ويرى الدكتور طه حسين أنه من زعماء شعراء العبث ، بل أستاذ من أساتذتهم فى القول والعمل ، ولا يشك فى أنه كان أبعد الشعراء أثراً فى عصره ، ومن أنبههم ذكراً ، ومن أشدهم إمعاناً فى المجون وإسرافاً فى الفسق والفجور ، ويرى أن أخباره القصيرة المبتورة لاتمثله أقل فجوراً وعبثاً من أبى نواس أو مطيع أو حماد ، بل ربما تمثله أشد منهم صراحةً فى القول وإسرافاً فى الفحش(٤) .

ومن الممكن أن نضع مع والبة شاعراً آخر لايقل عنه شذوذاً وانحرافاً ، وصراحة فى القول ، وإسرافاً فى الفحش ، وهو يوسف بن الحجاج (٥) . وإذا كان والبة أستاذ أبى نواس فإن ابن الحجاج تلميذ لأبى نواس ، ويذكر صاحب الأغانى(٦) أنه كان يصحبه ، ويأخذ عنه ، ويروى له . ومعنى هذا أن سلسلة الشذوذ والانحراف متصلة من والبة إلى أبى نواس إلى ابن الحجاج . وعلى الرغم من أن الحجاج والد يوسُف كان محدّثاً

---

(١) انظر الأغانى ١٦/١٤٨ (بولاق) . والطبرى ٣/١/٥٣٩ .

(٢) انظرها فى الأغانى ١٦/١٥١ (بولاق) وبالذات البيت الرابع منها .

(٣) ١٦ / ١٤٨ (بولاق) .

(٤) حديث الأربعاء ٢/٢٦٩ ، ٢٧٠ .

(٥) انظر أخباره فى الأغانى ٢٠/٩٣ – ٩٦ (ساسى) .

(٦) ٢٠/٩٣ (ساسى) .

ثقة روى عنه جماعة من شيوخ الحديث (١) ، كان ابنه « فاسقاً مجاهراً باللواط ، وله فيه أشعار » (٢) . ويظهر أن تأثير الأستاذية كان أقوى من تأثير الأبوة .

وابن الحجاج صريح فى شعره صراحة تؤذى الذوق ، ومجموعة شعره التى وصلت إلينا تصوره أكثر صراحة وأشد فحشاً من أستاذ أستاذه ، وتصوره — إلى جانب هذا — مؤمناً بمذهبه الشاذ ، داعياً له ، مدافعاً عنه ، عالماً بتاريخه ، فهو فى بعض أبياته يرده إلى الفرس ويذكر أنه « دينٌ تراه الأساورة » (٣) . ولعل أطرف ما فى شعره تلك الأبيات المشهورة التى هجا بها القيان ، ويذكر بعض الرواة أنها شاعت ، « وتهاداها الناس ، وصارت عَبَثاً بالقيان لكل أحد ، فكانت المغنية إذا عَثَرتْ قالت : تَعس يُوسُف ! » (٤) .

وقد قلنا من قبل (٥) إن الكوفة عرفت من بين دور اللهو التى كانت منتشرة بها دوراً لهذا اللهو الشاذ ، كدار أبى الإصْبَع ودار ابن سيّار ودار القَراطيسىّ . وبطبيعة الحال كان هؤلاء الشعراء من أصحاب الانحراف الجنسى يجدون فى هذه الدور مجالاً يمارسون فيه نزعتهم الشاذة مع أولئك الغلمان الذين كان أصحاب هذه الدور يقدمونهم إليهم ، أو يقيمونهم على مجالس شرابهم ليمزجوا لهم الخمر ويديروا عليهم الكؤوس وغيرها . وكان هؤلاء الشعراء يسجلون فى شعرهم ما يدور فى هذه الدور من نزعات شاذة بينهم وبين هؤلاء الغلمان والسقاة(٦) . وكان بعض أصحاب هذه الدور شعراء أيضاً كإسماعيل القراطيسى ، فكانوا يرسمون فى شعرهم صوراً مغرية لما يهيئونه لرواد دورهم من متع وملذات ،

---

(١) الأغانى ٢٠ / ٩٣ (ساسى) .
(٢) المصدر السابق / ٩٤ .
(٣) المصدر نفسه / ٩٥ .
(٤) المصدر نفسه / ٩٥ .
(٥) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ٢١٣ .
(٦) انظر الأغانى ١٠١/١٢ (ساسى) — والشابشتى : الديارات / ١٦٤ — ١٦٥ .

ويفتنّون فى رسم هذه الصور وفى عرضها عليهم ، كما يفعل أصحاب دور اللهو فى العصر الحديث حين يعلنون عما اعدوه لروادها من « برامج » ممتعة تضم ضروباً من اللهو والعبث ، مع فارق أساسى وهو أن أصحاب دور اللهو العباسية من الشعراء كانوا أشد صراحة وأكثر إباحية فى عرض « برامجهم » من نظرائهم فى العصر الحديث[1] .

ونعود مرة أخرى إلى مدرسة الكوفة اللاهية لنتابع استعراض لوحاتها الفنية :

اللوحة الثالثة من هذه اللوحات هى الزندقة . والزندقة عند شعراء هذه المدرسة على صورتين : استهتار بالدين وعقائده دفعهم إليه إغراقهم فى الشراب وإدمانهم له ، فهى لون من عبث السكارى وعربدتهم ، أو — على حد تعبير آدم بن عبد العزيز [2] للخليفة المهدى فى دفع تهمة الزندقة عن نفسه — « كنت فتى من فتيان قريش أشرب النبيذ وأقول ما قلته على سبيل المجون ، والله ما كفرت بالله قط ولا شككت فيه » [3] . والصورة الأخرى زندقة دينية خالصة دفعهم إليها شكهم فى الإسلام وإلحادهم واعتناقهم المانوية أوغيرها من ديانات الفرس .

ويبدو أنه من العسير أن نوزع مجموعة شعراء اللهو الكوفيين بين هاتين الصورتين توزيعاً دقيقاً حاسماً ، وذلك لأن هاتين الصورتين كانتا مختلطتين ومتداخلتين على نحو يجعل هذا التوزيع شيئاً غير ميسر ، وأيضاً لأننا لا نريد أن ننصّب من أنفسنا حكاماً على عقائد الناس ودخائل نفوسهم ، كما فعل بعض القدماء حين حكم على أكثر هذه المجموعة بالزندقة الدينية الخالصة[4] .

ومع ذلك فمن الممكن أن نضع حماد عجرد رمطيع بن إياس فى هذه

---

(١) انظر الأغانى ٢٠/٨٩ (ساسى) .

(٢) ينتهى نسبه إلى مروان بن الحكم ، وكان فى أول أمره خليعاً ماجناً منهمكاً فى الشراب ، ثم نسك بعد ما عمر ، ومات على طريقة محمودة (الأغانى ١٤ /٥٨ — ساسى) .

(٣) الأغانى ١٤/٥٩ (ساسى) .

(٤) أمالى المرتضى ١/٨٨ — ١٠٣ .

الطائفة الثانية التى كانت زندقتها عن عقيدة دينية خالصة . ويذكر الرواة أن بنت مطيع حين أتى بها للرشيد للتحقيق معها فى تهمة الزندقة اعترفت بها وبقراءتها كتاب الزنادقة الدينى ، وقالت : «هذا دين علمنيه أبى(١)». فزندقة مُطيع إذن ليست عبث سكارى أو عربدة مخمورين ، وإنما هى عقيدة دينية تؤمن بالمانوية وكتابهم الدينى . وشهرة حماد عجرد بهذه الزندقة الدينية أوسع من شهرة مطيع ، وربما كان هو أستاذ هذه المدرسة من مدرستى الزندقة (٢) . ومن الممكن أن نتلمس آثاراً لهذه العقيدة فى شيئين : أخباره من ناحية ، وأشعار معاصريه من ناحية أخرى . ففى أخباره يذكر الرواة أن أبا نواس قال : « كنت أتوهم أن حماد عجرد إنما يُرْمى بالزندقة لمجونه فى شعره ، حتى حُبِسْت فى حبس الزنادقة ، فإذا حماد عجرد إمام من أئمتهم ، وإذا له شعر مزاوج بيتين بيتين يقرءون به فى صلاتهم» (٣) وعلى الرغم من مجون أبى نواس ، وعلى الرغم من عدم وصول هذا الشعر المزاوج إلينا ، لا نستطيع أن نرفض هذه الرواية أو نتهمها ، فأبو نواس لم يكن من خصوم حماد ، ولم تكن بينهما عداوة أو منافسة ، حتى نتهمه بأنه وضع هذا الخبر أو لفقه ، ثم إن شهرة حماد بالزندقة وإمامته فيها ذائعة مستفيضة ومقررة بين الرواة ، فليس من المنكر ولا من المستبعد أن يكون له شعر فيها . وفى أشعار معاصريه الذين كانوا يهاجونه يتردد اتهامه بالزندقة ، واعتناق الديانة المانوية ، والقول بالتثنية وعبادة إلهين ، كما يتردد اتهامه بالمزدكية التى تحل الاشتراك فى النساء ، وبأنه من أتباع مانى وديصان اللذين يقولان بأزلية النور والظلمة(٤) . ومع أن هذه الاتهامات صريحة وواضحة ، ومع أن حماداً لم يردها عن نفسه ، ولم يتبرأ

---

(١) انظر الأغانى ٨٥/١٢ (ساسى) . وأمالى المرتضى ١ /٩٨ . وانظر فصل «الحياة الاجتماعية» ص ٢٢٦ .

(٢) انظر الأغانى ٧٠/١٣ (ساسى) . وتاريخ الطبرى ٤٢٢/١/٣ .

(٣) الأغانى ٧١/١٣ (ساسى) .

(٤) انظر أبيات بشار اللامية وأبياته النونية فى الأغانى ٧١/١٣ (ساسى) ، وأبيات مساور الوراق القافية فى أمالى المرتضى [illegible] . وانظر فى هذه المذاهب الثنوية المشار إليها للشهرستانى : الملل والنحل ٦١٧/١ — ٦٤٢ .

منها ، فإننا لا نقف منها موقف التصديق والتوثيق ، لأنها صادرة عن خصومه فى مقام من مقامات الهجاء ، ولكننا نريد أن نقف عند شىء آخر يتصل بها ، وهو تعليق حماد نفسه على أبيات بشار اللامية التى يتهمه فيها بعبادة الاثنين ، فقد قال حين سمعها : « والله ما أبالى بهذا من قوله ، وإنما يغيظنى منه تجاهله بالزندقة ، يُوهم الناس أنه يظُن أن الزنادقة تعبد رأساً ليظن الجهال أنه لا يعرفها ، لأن هذا القول تقوله العامة لا حقيقة له ، وهو والله أعلم بالزندقة من مانى(١) » . فهذا التعليق — إلى جانب دلالته على استهتاره بهذه التهمة وعدم حرصه على نفيها — يدل على أنه كان على معرفة عميقة بعقائد المانوية ، واختلاف الناس فى فهمها [illegible] على معرفة بأخطاء العامة والجهال فى أصولها ، كأنه عالم من علمائها أو [illegible] من فقهائها الباحثين فيها الواقفين على أسرارها .

والملاحظة التى نريد أن نسجلها هنا هى أن الشعر الذى قاله هؤلاء الزنادقة فى هذه الصورة من صورتى الزندقة قد ضاع ضياعاً يوشك أن يكون تاماً . وربما كان السبب فى هذا تحرج الرواة من روايته لما فيه من طعن فى الإسلام ، ودعوة صريحة إلى الإلحاد . وربما كان السبب حرص هؤلاء الشعراء أنفسهم على إخفاء هذا الشعر إيثاراً للسلامة فى وقت كانت الزندقة فيه تهمة خطيرة تهدد حياة معتنقها وتعرضها للخطر . ولعل هذا الشعر كان شيئاً ينغنون به فى داخل « خلاياهم السريّة » دون أن يكون مسموحاً بخروجه خارج « ستارهم الحديدى » ، على نحو ما تصوره رواية أبى نواس السابقة ولسنا ندرى أنأسف لضياع هذا الشعر أم نسر ؟ ولكن يبدو أننا آسفون أشد الأسف — من الناحية الفنية — لضياعه ، وبخاصة تلك التراتيل الدينية من شعر حماد التى حدثنا عنها أبو نواس ، لأنها كانت — من غير شك — ستمدنا بصورة طريفة من الشعر العربى ليس بين أيدينا نظير لها ، لجدة موضوعها من ناحية ، ولمحاولات التجديد فى صياغتها من ناحية أخرى .

---

(١) الأغانى ١٣/٧٣ (ساسى) .

وأما الصورة الأولى من الزندقة ، وهى تلك العربدة الدينية التى كانت تجرى على ألسنة هؤلاء الشعراء لإدمانهم الخمر وإغراقهم فى الشراب ، فقد وصلت إلينا منها مجموعة فنية غير قليلة تدل على أنها كانت تتردد على ألسنتهم جميعاً ، كما كانت تتردد أيضاً على ألسنة أولئك الشعراء الذين عرفوا بإدمانهم الخمر وإغراقهم فى الشراب وإن لم يسلكهم الرواة فى عداد هذه العصابات من أصحاب اللهو والخلاعة ، كأبى دلامة الذى لم يكن من طراز هذه العصابات ولكنه كان صاحب شراب معتكفاً على الخمر(١) ، فظهرت فى شعره — كما ظهرت فى حياته — هذه العربدة الدينية .

وقد قلنا منذ حين إن الذى وضع أساس هذه العربدة الدينية الأقيشر الأسدى الشاعر الكوفى القديم ، ومن هنا نستطيع أن نلاحظ ظهور مدرسة كوفية من شعراء الخمر اتخذت من حديثها عنها مجالاً لإعلان استهتارها بالدين واستخفافها بعقائده ، بدأت بالأقيشر فى بداية العصر الأموى ثم ظهر فيها أبو دلامة فى فترة الخضرمة ، وظهرت معه فى هذه الفترة جماعة من أصحاب اللهو والشراب أمثال يحيى بن زياد وآدم بن عبد العزيز ، ثم ظهرت فيها بعد ذلك فى أوائل العصر العباسى جماعة أخرى من أصحاب اللهو والشراب أمثال والبة والتيمىّ .

ويختلف أبو دلامة عن الأقيشر من حيث إنه لا يصور استهتاره الدينى فى صورة عربدة مخمور ، وإنما يصوره فى صورة ضعف فى الإيمان ، وانحراف فى العقيدة ، وضيق بالشعائر الدينية . فالأقيشر مستهتر بدينه لأنه مخمور ، أما أبو دلامة فمستهتر بدينه لأنه يريد أن يكون مخموراً . ولهذا كان أشد ما يضيق به تلك الشعائر الدينية التى تحول بينه وبين الخمر : الصلاة والصيام والحج . فالصلاة — على حد قوله — تصده عن ذلك « المسجد » الذى يستلذ فيه « الصلاة » للكؤوس والأوتار ، وهو لا يؤديها إلا كارهاً ، وهو يتعجب من أولئك الذين يأمرونه بها لتمحو عنه أوزاره ، فهو راض بحملها ، بل راض بأن يحمل على ظهره ذنوب العالمين جميعاً :

(١) انظر الأغانى ١٠/٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ٢٦٩ (دار الكتب).

ألم تريا أن الخليفة لـزّنى بمسجده والقصر، مالى وللقصر!
فقد صدّنى عن مسجدٍ أستلذُّه أعلّل فيه بالسماع وبالخمر
وكلفنى الأولى جميعاً وعصْرَها فويلى من الأولى وعوْلى من العصر
أصلّيهما بالكُرْه فى غير مسجدى فمالى من الأولى ولاالعصرمن أجر
يكلّفنى من بعد ما شبْتُ توبةً يحطُّ بها عنى المثاقيل من وزرى
لقد كان فى قومى مساجد جمّةٌ ولم ينشرحْ يوما لغشيانها صدرى
ووالله ما لى نيّةٌ فى صلاته ولا البرُّ والإحسان والخير منأمرى
وما ضرّه — والله يغفر ذنبه — لوانذنوبَ العالمين على ظهْرى(١)

والصوم عنده ، إلى جانب أنه يحول بينه وبين الخمر ، يجيعه ويظمئه ، وهو لا يشتهى شهر رمضان لأنه يشتهى أن يقضى حياته مشغولاً بالخمر والشواء ، وهو لا ينتظر ليلة القدر وما فيها من خير لأنه لا يريد خيراً فى ليلة يقوم لها ثلاثين ليلة حتى تتكسر رجلاه ! وإنما كل ما يتمناه أن يكون بينه وبين شهر الصوم أرض غليظة صلبة تحول دون وصوله إليه (٢) . والحج — فى رأيه — مشقة لا داعى لها لشخص مثله رقيق الإسلام ضعيف الإيمان ، لا يطلب أجراً ، ولا يريد من الناس ثناء على دينه ، إلى جانب أن الطريق إليه معطشة وهو لا يطيق صبراً عن الشراب(٣) .

وتظهر عصابات المجان فى فترة الخضرمة — مع أبى دلامة — وفى بداية العصر العباسى لتخطو بهذه العربدة الدينية خطوة أخرى أشد جرأة وأعمق إلحاداً من خطوة أبى دلامة . فالعربدة عند شعراء هذه العصابات ليست تصويراً لفعل الخمر بدينهم كما كان الشأن عند الأقيشر ، وليست ضيقاً بشعائر الإسلام التى تحول دون الخمر كما كان الشأن عند أبى دلامة ، وإنما هى لون من ألوان الشك الدينى الذى يتغلغل فى أعماق العقيدة لينكر بعض أصولها ويستخف ببعضها الآخر . وهى — من هذه الناحية — تقترب اقتراباً

---

(١) انظر الأغانى ١٠/٢٤٦ — ٢٤٨ (دار الكتب) .
(٢) انظر أمثلة على هذا فى المصدر السابق / ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٤ .
(٣) انظر مثالا على هذا فى المصدر نفسه / ٢٤٦ .

واضحاً من الصورة الأخرى من صورتى الزندقة ، ولكن دون أن تصل إلى اعتناق المانوية أو الإيمان بالثنوية . وإذا كانت عربدة الأقيشر تسيطر عليها خفة الشارب المخمور ، وعربدة أبى دلامة تسودها روح الدعابة والفكاهة ، فان عربدة شعراء هذه العصابات تسيطر عليها نزعةٌ من الشك الماكر الخبيث الذى لا يَهْدف إلى تصوير خفة الشارب المخمور أو إلى إشاعة ذلك الروح الخفيف من الدعابة والفكاهة ، بقدر ما يهدف إلى زعزعة العقيدة الدينية وإثارة غبار من الشك الإلحادى حولها :

اسْقنى واسق غُصَيْنَـا ... لا تَبِعْ بالنقـد دينَـا
اسقنيها مُـرَّةَ الطَّعْـ ... ـم تُرِيكَ الشينَ زينـا(١)

قل لمن يَلْحـاكَ فيها ... من فقيـهٍ أو نبيـلِ
أنت دعْها وارج أخرى ... من رحيـقِ السلسبيل
تَعْطش اليوم وتُسْقى ... فى غدٍ نَعْتَ الطلول(٢)

اسقـنى يا معاويـه ... سبعةً أو ثمانيـه
اسقنيهـا وغنّـى ... قبل أخـذ الزبَانيـه (٣)

جعلت الحج فى غُمَّى وَبِنّا ... وفى قُطْرُبُّلٍ أبداً رباطى
فقل للخمس : آخرُ ملتقانا ... إذا ما كان ذاك على الصراط (٤)

أرأيت إلى هذه الصور من العربدة الدينية ؟ إنها ليست عربدة سكارى مخمورين أضاعت الخمر عقولهم فتركتهم يقولون ما لا يعقلون ، أو دعابة مشغوفين بالشراب يحول الدين بينهم وبينه ، ولكنها زندقة خبثاء ماكرين لم تُضع الخمر عقولهم بقدر ما أضاعت عقائدهم الدينية ، فهم لا يعربدون ولا يَعْبثون ، وإنما يطعنون الدين فى صميم عقائده ، ويثيرون هذا الغبار الثقيل من الشك والإلحاد حوله . فآدم بن عبد العزيز يثير الشك فى مقطوعتيه

(١) آدم بن عبد العزيز (الأغانى ٥٨/١٣ – ساسى) .
(٢) آدم بن عبد العزيز أيضاً (المصدر السابق / ٥٩) .
(٣) آدم أيضاً (المصدر نفسه / ٥٩) .
(٤) والبة (الأغانى ١٤٥/١٦ – ساسى) .

الأولين حول اليوم الآخر ، وما أعده الله فيه للمتقين من ثواب ، وَما وعدهم به فى الجنة من شراب السلسبيل ، ويرى أن هذا كله دينٌ مؤجل لا يقبض منه الآن سوى الوعود ، وهو لايدرى ماذا سيكون حظه منه فى المستقبل البعيد ، أما الخمر فإنها نَقْدٌ مدفوعٌ تدفعه الحياة فوراً لمن يطلبه ، وتملأ به يديه دون تأجيل أو تسويف ، وهو ينظر فى هذه الصفقة ، ويوازن بين العَرْضين ، فلا يتردد فى قبول ما يدفع فوراً ، لأنه غير مطمئن إلى ذلك الدين المؤجّل البعيد المدى . أما أولئك الذين يَلْحَوْنه فإنه لن يناقشهم . وإنما سيتركهم يظمئون فى حياتهم فى انتظار ذلك الشراب الذى يوعدون به فى الآخرة ، وهو على يقين من أنهم سيقضون حياتهم ظماء ، ولن ينالوا بعدها إلا ما يناله أولئك الذين يقضون حياتهم فى الوقوف على الأطلال الدارسة التى لا تجديهم شيئاً . وأما فى المقطوعة الثالثة فإن الإلحاد عنده يأخذ صورة من صور السخرية والاستهتار ، فهو يعترف بأن هناك عقاباً أعده الله للمذنبين ، وأن زبانية جهنم فى انتظار من يلقى فيها منهم ، ولكنه مع هذا — بل هو من أجل هذا — يريد أن ينهل فى حياته من متعها قدر مايستطيع قبل أن تأخذ به الزبانية فتلقى به فى جهنم حيث يقضى عليه بالحرمان الأبدى من هذه المتع . وأما والبة فى المقطوعة الأخيرة فإن الإلحاد عنده يأخذ صورة من صور التحدى ، فإذا كان المسلمون يحجون إلى بيت الله الحرام فى مكة ، وإذا كانوا يرابطون فى الثغور ليجاهدوا فى سبيل الله ، فإنه قد جعل حجه ورباطه فى حانات الخمر حيثما وجدت ، وإذا كان المسلمون يؤدون الصلوات الخمس ابتغاءً لثواب الله وخشية من عقابه ، فإنه قد قرر قراراً نهائياً أنه لن يؤديها ، بل سيفارقها فراقاً أبدياً ، وإذا لم يكن بد من لقاء بينهما فليكن اللقاء الأخير على الصراط فى يوم القيامة .

ونعود مرة أخرى إلى مدرسة الكوفة اللاهية لنتابع النظر فى سائر لوحاتها الفنية :

اللوحة الرابعة من هذه اللوحات هى ما يصح أن نستعير له ذلك اللفظ الذى عرف فى العصور الأدبية المتأخرة وهو «الإخوانيات» . وقد قلنا من قبل إن طائفة من هؤلاء الشعراء كانوا لا يكادون يفترقون . وتفيض

أخبارهم بأحاديث هذه الصداقة التى كانت تربط بينهم ، فهم – على حد قول بعض الرواة – « يتنادمون ولا يفترقون ، ولا يستأثر أحدهم على صاحبه بمالٍ ولا ملك(١) » ، وهم – على حد تعبير الجاحظ – « ندماء يجتمعون على الشراب وقول الشعر ، ولا يكادون يفترقون ، ويهجو بعضهم بعضاً هزلاً وعمداً(٢) » ، وهم – على حد عبارة ابن المعتز – « يتنادمون على الشراب ويتناشدون الأشعار ، ويتعاشرون معاشرة جميلة وكأنهم نَفْسٌ واحدة(٣) » . وهذه الألوان من الحياة الاجتماعية أو الصلات الإخوانية شيء طبيعى فى حياة أمثال هؤلاء الشعراء من أصحاب اللهو والشراب ، لأنهم جميعاً من مزاج واحد ، وعلى شاكلة واحدة ، ومجال اللهو مباح لهم جميعاً ، والوِرْد الذى يشرب منه أحدهم ليس محرماً على الآخرين ، وطبيعة المنادمة تفرض عليهم أن يكونوا مجموعة متآلفة لا يستأثر واحد منها على سائرها بشيء . فهم يلتقون للشراب واللهو فإذا غاب أحدهم بعثوا إليه يطلبونه ويُغْرونه على الحضور ليشاركهم شرابهم ولهوهم ، فإذا ما التأم جَمْعهم دارت بينهم ألوان من المزاح قد تشتد فتصل إلى درجة المهاجاة والملاحاة ، ولكن دون أن تخرج بهم عن دائرة المعابثة والمكايدة .

ومن هنا نستطيع أن نرى فى هذه « الإخوانيات » لونين واضحين : مراسلات يبعث بها بعضهم إلى بعض ، ومعابثات يعبث بها بعضهم ببعض .

ولننظر فى هذه الرسالة التى بعث بها مُطيعٌ إلى يحيى بن زياد يدعوه فيها إلى مجلس من مجالس اللهو والشراب والغناء اجتمع فيه شمله مع حمادٍ الراوية وحَكَمٍ الوادىّ ومعهم غلام اسمه زياد(٤) :

نَعَمْ لنا نبيــــذٌ وعنــدنا حمّــــادُ
وخــــيرنا كثــــير والخـــير مُسْتزاد

(١) الأغانى ١٢/٨١ (بولاق) .
(٢) الأغانى ١٦/١٤٩ (بولاق) .
(٣) الأغانى ١٣/٧٣ (بولاق) .
(٤) الأغانى ١٢/٨٦ (ساسى) ، والشابشتى : الديارات / ١٦٣ مع اختلاف يسير فى الألفاظ وترتيب الأبيات . وفيهما « أو » فى البيت السادس ، وواضح أنه تحريف من « إن » .

وكلنا من طَرَب . يطير أو يكاد
وعندنا وادينا وَهُوَ لنا عِماد
ولهونا لذيذٌ لم يَلْهُهُ العباد
إن تشتهِ فَسَادا فعندنا فساد
أو تَشْتهِ غُلاما فعندنا زياد
ما إنْ به التواءٌ عنا ولا بِعَاد

أرأيت إلى هذه الرسالة الشعرية ؟ إنها رقْعَة من « رقاع الدعوة » التى جرت العادة على أن يبعث بها الأصدقاء إلى أصدقائهم يدعونهم فيها إلى حفل يقيمونه ، أو مناسبة يحتفلون بها ، ولكنها رقعة لم تكتب نثراً وإنما كتبت شعراً ، وكاتبها — أو ناظمها — يعرض على صاحبه ألوان المتع وضروب اللهو التى أعدها هو وأصحابه لمجلسهم اللاهى عرضاً مغرياً كأنما يحثه على الإسراع ليشاركهم لهوهم « اللذيذ » الذى « لم يَلْهُه العباد » ، بل لينال حظه من ذلك « الفساد » الذى تشتهيه نفسه ونفوسهم ، وهو يعدد له أسماء تلك المجموعة المتآلفة من الأصدقاء الذين لا يتم لهوهم وفسادهم إلا به .

وكما كان هؤلاء الشعراء يكتبون إلى أصحابهم هذه « الرقاع » التى يدعونهم بها إلى مجالسهم اللاهية ، كانوا كذلك يردون عليهم دعوتهم فى رسائل شعرية ، تماماً كما يتبادل الأصدقاء رسائلهم النثرية . ولننظر فى هذه الرسالة التى كتبها علىّ بن الخليل رداً على رسالة لصديقه والبة يدعوه فيها إلى مشاركته مجلساً من مجالسه اللاهية الخليعة (١) :

أما ولحَاظِ جارية تُذيب حُشاشَةَ المُهَجِ
وسحرِ جفونها المُضْنيـ ـك بين الفَتْر والدعَج
وحرمةِ دنّك المبنو ل والصهباءُ منه تجى
كأن مجيئها فى الكا س حين تُصب من وَدَج

(١) الأغانى ١٣/١٩ (بولاق) .

لو انعرجَ الأنام إلى بشاشةِ مجلسٍ بهج

وكنتَ بجانبٍ جدبٍ لكان إليك مُنْعرَجى

فهى رسالة تدور فى الفلك نفسه الذى دارت فيه رسالة مطيع مع فارق أساسى ، وهو أن هذه الرسالة « رسالة إجابة » فى حين كانت رسالة مطيع « رسالة دعوة » . ومن هذه الناحية تختلف الرسالتان : فرسالة مُطيع عرض وإغراء ، ورسالة علىّ استجابة ووفاء . مطيع يعرض على صاحبه ألوان المتع التى أعدها لمجلسه ليغريه على الحضور ، وعلىّ يقسم بتلك المتع التى عرضها عليه صاحبه ليعلن له أنه معتز بها ، مستجيب لها . والقسم هنا على حظ كبير من الطرافة والجمال ، وهو لا يستمد جماله وطرافته من هذه الألفاظ الجميلة التى يصوغه منها فحسب ، ولا من هذه المعانى الطريفة التى يعبر عنها فيه فقط ، وإنما يستمد هذا الجمال وهذه الطرافة من الملاءمة والانسجام بين موضوع الرسالة وبين هذه الألفاظ والمعانى . والشاعر إلى جانب اعتزازه بهذه الدعوة وفىّ لصاحبها وفاءً يعدل شوق صاحبه إليه ، فهو يقسم له هذا القسم الطريف أنه وفىّ له وفاءً صادقاً يصل به إلى درجة التفانى والتضحية ، فهو لا يستجيب لدعوته من أجل تلك المتع التى يعرضها عليه ، وإنما يستجيب لها من أجله هو ، فهو يؤثر مجلسه — ولو كان جدباً مقفراً — على أى مجلس آخر مهما تكن بشاشته وبهجته ، بل إنه لا يتردد فى أن يختار جانبه هذا الجدب المقفر ولو انعرج الأنام جميعاً إلى جانب آخر يفيض بشاشة وبهجة

والواقع أن هذا اللون من الرسائل الشعرية التى كان يتبادلها شعراء هذه المدرسة فيما بينهم لون طريف فى الشعر العربى ، لأنه نقلٌ لموضوع من موضوعات النثر ، وهو كتابة الرسائل ، إلى الشعر . وهو أيضاً لون جديد ، لأن شعراء هذه المدرسة — كما أظن — أول من وضع الأساس لهذا اللون من الرسائل الشعرية التى ستحتل مكاناً فى الشعر العربى المتأخر ، أو هم — على أقل تقدير — أول من وجه الأنظار إلى صلاحية الشعر لكتابة الرسائل .

واللون الآخر من هذه « الإخوانيات » هو — كما قلنا — تلك المعابثات

التى كان يعبث بها شعراء هذه المدرسة بعضهم ببعض . وقد قلنا إن طبيعة الحياة التى كان يحياها هؤلاء الشعراء كانت تدفعهم إلى هذا اللون من المعابثة والمكايدة الذى يقصد به قبل كل شىء إلى المزاح والضحك ، فكان طبيعياً أن تكثر أحاديث هذه المعابثة والمكايدة فى أخبارهم ، وأن تكثر فى هذه الأحاديث وما يتردد فيها من شعر ألوان من الفحش والخلاعة والتهتك ، لأنها هى الجانب الخصب فى حياتهم الذى يصلح مادة للعبث والمزاح والكيد والمكر . ولعل أطرف هذه الأحاديث ما يرويه صاحب الأغانى من عبث مطيع بحماد عجرد حين طلب إليه حماد أن يصحبه ليريه صديقته ظبية الوادى ، فلما التقيا بها أعجب بها مطيع ، فمضى يبادلها النظرات ، واستطاع أن يفسد عليهما مجلسهما . وغضب حماد وجعل يهجوه ويسبه ويشكو إلى أصحابهما ، ولكنهم طلبوا إلى مطيع — إمعاناً فى العبث بحماد — أن يهجوه . ونظم مطيع أبياتاً يهجوه بها ، ويتغزل فى صديقته . وأخذ أصحابهما رقاعاً فكتبوا فيها الأبيات وألقوها فى الطريق ، وأخذها حكم الوادى فغنى فيها « فلم يبق بالكوفة سقّاء ولا طحّان ولا مُكارٍ إلاّ غنى فيها » . وفسدت الصلة بين حماد وصديقته . ثم مضت مدة وتلاقى حماد ومطيع ، فطلب إليه مطيع أن يصحبه ليريه صديقته . وأحكم مطيع وصاحبته المكيدة، فلم يكد يستقر بهما المجلس مع حماد حتى اندفعت صاحبته فى الغناء ، وكان أول صوت غنته تلك الأبيات التى نظمها مطيع فى حماد . واستشاط غيظ حماد ، ولكن مطيعاً استطاع فى النهاية أن يترضاه(١) .

على هذا النحو كانت تدور المعابثات والمكايدات بين شعراء هذه المدرسة ، وكانت تصل بهم أحياناً إلى درجة الهجاء ، ولكن هذا الهجاء لم يكن يفسد ما بينهم من صداقة ومودة . وإذا حدث أن غضب أحدهم من صاحبه فسرعان ما يعتذر إليه ويمدحه ويتغنى بصداقته له وحبه إياه حتى يرأب الصدع ، ويداوى الجراح ، على نحو ما حدث بين مطيع وحماد عجرد أيضاً فى مجلس أمير الكوفة حين اشتد بينهما المزاح حتى

---

(١) انظر القصة بتفاصيلها وشعرها فى الأغانى ١٢/٧٨ — ٧٩ (ساسى) .

انقلب هجاء فاحشاً ، فهجا حماد مطيعاً ، وهجا مطيع حماداً ، وأوشك الشر أن يستشرى بينهما ، لولا أن تدارك حماد الأمر ، فاندفع يمدح مطيعاً بهذه الأبيات الرقيقة التى يتغنى فيها بصداقته وحبه وإخلاصه له :

كل شيء لى فـداءٌ لمطيعِ بن إيـاس
رجلٌ مُسْتَمْلَحٌ فى كل لينٍ وشِمـاسِ
عِدْلُ روحى بينَ جنبيَّ وعيـنىَّ براسى
غَرَس الله له فى كبـدى أحلى غراسِ
لستُ دهرى لمطيعِ بـ ن إياس ذا تَنَـاسى
ذاك إنسانٌ له فضـ ـلٌ على كلِّ أنـاس
فإذا ما الكأس دارت واحتساها مَنْ أحاسى
كان ذكرَانا مِطيعـاً عندها ريحانَ كاسى(١)

ولعل أشد ما حدث بين شاعرين من شعراء هذه المدرسة هى تلك الملاحة التى ثارت بين مطيع وصديقه الحميم يحيى بن زياد حين لعبت الخمر برأس مطيع فعربد على يحيى عربدة قبيحة وهجاه هجاء فيه إساءة لزوجته وطعنٌ فيها ، فغضب يحيى وحلف ألا يكلم مطيعاً أبداً . وتباعد ما بين الصديقين اللذين « كانا لا يكادان يفترقان فى فرح ولا حزن ، ولا شدة ولا رخاء » . ونَدم مطيعٌ على ما فرَطَ منه ، وكتب إلى يحيى قصيدتين يعتذر إليه فيهما ، ويعترف بخطئه ، وبأنه يستحق هجره له ، ولكن الصديق العاقل هو الذى يغفر لإخوانه ذنوبهم ، ويرى فيها هفوات لا يكاد يخلو منها صديق :

إنما صاحبى الذى يَغْفر الذنبَ ويكفيه مِنْ أخيه أقَلُّهْ
الذى يحفظ القديم من العَهْـد وإنْ زلَّ صاحبٌ قلَّ عَذلُهْ

ويتحسر على هذه الجفوة التى حدثت بينهما حتى كادت تقطع ما بينهما من حبل الود بعد أن كانا كأنهما شخص واحد :

---

(١) انظر القصة بتفاصيلها وشعرها فى الأغانى ١٣/٨٩ ، ٩٠ (بولاق) .

كنتُ ويحيى كيَدَىْ واحــدٍ   نَرْمى جميعاً وتَرانا معــا
إنْ عضنى الدهر فقد عَضّــه   يُوجعنا ما بعضنَا أوْجَعَا
أو نام نامتْ أعينٌ أربــعٌ   منا ، وإنْ أسهرْ فلن يَهْجَعَا
يسرنى الدهــر إذا سره   وإنْ رماه فلنا فَجّعــا

ويَردّ هذه الجفوة وهذه القطيعة إلى أعداء لهما مشوا بالوشاية بينهما وأوقدوا النيران فى صداقتهما حتى كاد « حبْل الود أن يُقْطَعَا » . وقَبلَ يحيى اعتذار صديقه ، واستجاب لدعائه الحار الصادق ، فصالحه ، وعاود عشرته ، واتصل ما بينهما حتى فرق بينهما الموت ، فاستأثر بيحيى ، وخلّف صديقه يبكيه بكاء حاراً يفيض لوعة وأسى وحسرة وحزناً (١) .

ونعود مرة أخيرة إلى هذه المدرسة اللاهية لنتابع استعراضنا للوحاتها الفنية :

واللوحة الخامسة من لوحات هذه المدرسة « شعر الديّارات » وهى تلك المجموعة من الشعر التى صور فيها هؤلاء الشعراء أوقات لهوهم التى قضوها فى الأديرة المسيحية . وقد رأينا من قبل (٢) أن هذه الأديرة كانت منتشرة فى منطقة الكوفة ، وبالذات فى منطقة الحيرة القريبة منها ، وأنها كانت توجد عادة فى المناطق الخلوية التى تمتاز بجمالها الطبيعى وسط الحدائق والبساتين ، وقلنا إن هذه الأديرة كانت مقصداً لطلاب الخمر من المسلمين يتاح لهم فيها حظ كبير من الحرية والشراب واللهو مع من يقومون على حاناتها من فتيان الرهبان ونساء القساوسة وبناتهم ، وبخاصة فى أيام الآحاد والأعياد حيث تتوافد مواكب النصارى فى أبهى زينة وأجمل زى .

وقد صور هؤلاء الشعراء هذا الجانب من حياتهم تصويراً جميلاً رائعاً ، وصفوا فيه هذه الأديرة وما يحيط بها من مظاهر الطبيعة الجميلة ، ووصفوا مجالس الشراب فى حاناتها ودور الضيافة بها ، وتغزلوا فى راهباتها

(١) انظر القصة والقصيدتين فى الأغانى ١٢/٩٠-٩١ (ساسى) وانظر رثاء مطيع ليحيى فى المصدر نفسه / ٨٦ - ٨٧ وفى أمالى المرتضى ١/٩٩-١٠٠ .

(٢) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص٢٢٢ .

الحميلات ، وفى أولئك الفتيان والفتيات الذين كانوا يقومون عليها ويقدمون الخمر لروادها ، ووصفوا مواكب النصارى فى طريقهم إليها وما كان يجرى فيها من ألوان العبث ، وغير ذلك من مظاهر الحياة فيها .

وقد عرف من بين هؤلاء الشعراء جماعة بملازمتهم هذه الأديرة ، وكثرة شعرهم فيها . ولعل أشهرهم شاعران : الثَّرْوانى ، وبَكْر بن خارجة .

والثروانى –كما يذكر الرواة(١)– « كوفى من المطبوعين فى الشعر ، والمنهمكين فى البطالات ، والمتطرحين فى الحانات ، والمدمنين لشرب الخمر ، والمغرقين فى اتباع المرد ، لايعرف شيئاً غير ذلك ، ولا يوجد فى شىء من أمر الدنيا إلا فيه » . ويذكرون عنه(٢) أنه « كان كثير الإلمام بالديَرة » وأنه كان له صديق من رهبان دير الحريق بالحيرة « ظريف مليح القَلاَّية جيد الشراب » وأنه كان ينتهز فرصة أعياد النصارى ، وبخاصة يوم الشعانين ، فيخرج مع بعض أصحابه ينزهون أعينهم فيما يرونه « من الحوارى والغلمان » ، فلا يزال « يعبث ويتعرض ويُقبِّل ويعانق » دون أن ينكر عليه أحد فعله ، إذ « كان معروفاً بذلك » ، ثم يعدل مع أصحابه إلى قلاية صديقه الراهب فيشربون على سطحها المشرف على الرياض والغدران حتى يثملوا فيناموا هناك . فإذا أفاقوا عادوا إلى الكوفة ، ليفرغ الثروانى إلى شعره يصور فيه ما حدث له ولهم من لهو وشراب ومتعة :

خرجنا فى شعانين النصارى ... وشيَّعنا صليبَ الجاثليقِ
فلم أر منظرا أحلى بعينى ... من المتقّينات على الطـريق
حملن الخوص والزيتون حتى ... بلغن به إلى ديْرِ الحريـق
أكلناهنّ باللحظـات عشقا ... وأضمرنا لهن على الفسوق(٣)

والأبيات يشيع فيها الجو النصرانى ، وتتراءى فيها مواكب النصارى فى

(١) الشابشتى : الديارات/١٤٩ .
(٢) العمرى : مسالك الأبصار ١/٣١٥ – ٣١٦ .
(٣) العمرى : المصدر السابق / ٣١٦ .

أعيادهم وهم يحملون الصلبان والخوص والزيتون . والشاعر يصور خروجه مع أصحابه ليمتعوا بصرهم بالنصرانيات الجميلات ، بل ليأكلوهن أكلاً بنظراتهم الوالهة وهن فى طريقهن إلى هذا الدير ليحتفلن فيه بعيد الشعانين ، وهو لا يتورع عن أن يصرح برغبته الفاجرة التى يضمرها فى قلبه لهن ، ويود لو يستطيع إظهارها .

ولم يكن دير الحريق الدير الوحيد فى حياة الثروانى ، وإنما كان يتردد على أكثر أديرة الحيرة وقُطْرُبُّل ، ويبعد أحياناً إلى أديرة الموْصل . وتفيض كتب الديارات بأخبار تردده على دير ابن مَزْعُوق ، ودير مارتْ مريم ، ودير حَنّة ، ودير حَنّة الكبير ، وقُبّة السنيق ، ودير فاثيون ، من أديرة الحيرة [1] ، وعلى دير أشمونى بقطربل[2] ، وعلى دير الأعلى بالموصل[3].

وتفيض مجموعته الفنية التى وصلت إلينا — وهى قليلة نسبياً — بأخبار تردده على هذه الأديرة ، وما كان يجرى فيها من شرب ولهو[4] ، ومن غزل فى فتيان الرهبان [5] ، ومن عبث بفتيات النصارى فى مواكب أعيادهم [6] ، كما يصف الطبيعة الجميلة التى تحيط بهذه الأديرة [7] ، ويصور حنينه — إذا ما فارقها — إلى أيامه ولياليه فيها [8] . وهو فى أثناء هذا كله يسجل قرع النواقيس ، وتراتيل القساوسة والشمامسة وهم يقدّسون :

(1) انظر المصدرين السابقين : الشابشتى / ١٤٨ — ١٥٠ ، والعمرى / ٣١٣ ، ٣١٥ — ٣١٨ ، ٣٢٠ .

(2) انظر الشابشتى / ٣٢ .

(3) انظر الشابشتى / ١١٢ ، ١١٣ .

(4) انظر أبياته الحائية فى الشابشتى / ١٤٩ ، ١٥٠ ، والعمرى/٣١٧، وأبياته القافية فى العمرى / ٣١٥ .

(5) أنظر أبياته الحائية فى العمري/٣٢٠ .

(6) انظر أبياته القافية « خرجنا فى شعانين النصارى » فى العمرى /٣١٦ .

(7) انظر أبياته الرائية فى الشابشتى / ١٤٨ ، ١٤٩ ، والعمرى /٢١٦ .

(8) انظر أبياته القافية « دير الحريق وقبة السنيق » فى العمرى / ٣١٥ ، وأيضاً « دير الحريق وبيعة المزعوق » فى المصدر نفسه / ٣١٦ .

اشربْ على قرع النواقيسِ	فى دير أَشْمُونِىَ بتَغْلِيسِ
لا تُخف كأس الشرب ، والليل فى	حد نعيم لا .ولا بُوس
إلا على قرع النواقيــس	أو صوت قِسَّان وتشميس
فإنما الشىء بأسبـــابه	ومُحْكَم الوصف بتأسيس
فهكذا فاشربْ ، وإلاّ فكن	مجاوراً بعض النواويس(١)

والأبيات دعوة صريحة إلى تلك « الخمر النصرانية » التى كان يحبها حباً يصل إلى درجة التقديس والعبادة ، ولكنها دعوة من نوع خاص . إنها دعوة إلى شرب هذه الخمر النصرانية فى جو نصرانى خالص . إن الشاعر لا يدعو إلى شرب الخمر فى كل وقت كما يفعل أولئك الذين لا يحسنون اختيار أوقاتها ، وإنما يدعو إلى شربها فى وقتين : عندما تقرع نواقيس هذه الأديرة ، وبخاصة فى ساعة الغلَس عندما يختلط آخر الليل بأول الصباح ويبدأ الرهبان فى صلاتهم ، وعندما يأخذ القساوسة والشمامسة فى تراتيلهم الدينية على أنغام « الأرغن » الناعمة الحالمة ، ويرى أن هذين الوقتين هما اللذان يحلو فيهما الشراب ، وترتبط فيهما الأشياء بأسبابها .

ويبالغ الثروانى أحياناً فى نزعته ، ويصل به التطرف إلى درجة الرغبة فى مشاركة النصارى فى أعيادهم وصلواتهم وعقائدهم ، بل إلى الدعوة إليها :

اسقنى الرّاح صبــاحا	قهوةً صهباءَ راحــا
واصطبح فى الدير الاعلى	فى الشعانين اصطباحا
إن مَن ْلم يصطبحها الــ	ــيوم لم يلق نجاحا
ثم قلّدْنى من الزيــ	ــتون والخُوص وشاحا
فى الشعانين وإنْ لا	قيتَ فى ذاك افتضــاحا
عَظِّم الأحبار والرهــ	ــبان والصُّلْب الملاحا
واجعل البِيعةَ والقصــ	ــر جميعاً مستراحا

(١) الشابشى / ٣٢ .

لا كمن يمزح بالشُّهـ ـرة والخلع مزاحا

أو دع الشهرة والزمْ كل منْ يهوى الصلاحا

والزم الجمعة والبُكْـ ـرة فيها والرّواحا (١)

أرأيت إلى هذه الدعوة المتطرفة التى توشك أن تصل إلى الإلحاد والكفر ؟ إن الشاعر يصرح بأنه غير عابث فيها ولا مازح ، وإنما هو صادق فيها ومؤمن بها . إنه يطلب إلى ساقيه أن ينصّره لا فى مظهره فحسب ، وإنما فى عقيدته أيضاً . إنه يريد أن يحتفل مع النصارى بأعيادهم ، فيحمل معهم سعف النخل وأغصان الزيتون فى الشعانين ، ولا يبالى أن يفتضح أمره بين المسلمين . بل إنه يدعو إلى تعظيم أحبار النصارى ورهبانهم وصلبانهم التى يبدى إعجابه بها ، وينادى بأن يكون مستقره فى داخل البيع مع الرهبان والقساوسة . ثم يعلنها جريئة متطرفة : إنه لا يقول هذا عبثاً وإنما هو جادٌّ فيه . إنه ليس كأولئك الخلعاء المنافقين الذين يصطنعون الخلاعة اصطناعاً لينالوا من ورائها الشهرة . وهو يريد أن يكون أصحاب الخلاعة على حظ من الشجاعة المعنوية : فإما أن يؤمنوا فى نفوسهم بما يفعلونه ، وإما أن يتركوا سبيل العبث والخلاعة ، ويلزموا سبيل التقوى والصلاح ، فيحافظوا على الصلوات وشهود الجمعة وملازمة المساجد ، أما هذا النفاق الدينى فشىء لا يحبه ولا يرضاه لا لنفسه ولا لهم .

وهو يصرّح بأنه لا يبالى بشىء فى الحياة ما دامت تجود عليه بنديم يشرب معه ، وكأس يشرب فيها ، وظبى يعبث به ، ومغنٍّ يستمع إليه ، فى تلك الحدائق الجميلة التى تتوسط الأديرة وتحيط بها :

دع الأيام تفعلُ ما أرادت إذا جادت بندمان وكاسِ

ومارتِ مريمٍ والصحن فيه حُديقّتان من وردٍ وآس

وظبي فى لواحظ مقلتيه نُعاسٌ من فُتور لا نُعاس

وخلٍّ لا يحول عن التصابى ذَكور للمودة غير ناس

---

(١) الشابشتى / ١١٢ ، ١١٣ .

ومحتضن لطُنبــور فصيحٍ   يغنيني بشعر أبي نواس
وما اللذات إلا أن تــرانى   صريعاً بين باطيةٍ وكاس(١)

إنها صورة صادقة للحياة التي يتمناها هذا الشاعر ، وهي الحياة التي كان هؤلاء الشعراء يحيونها في تلك الأديرة . وفعلاً لقد حققت الأيام للشاعر كل ما يتمناه ، ولم تبخل عليه بشيء من اللذات التي صورها في شعره ، وإنما سقته الكأس حتى الثمالة ، ولم تتركه إلا كما تمنى « صريعاً بين باطية وكاس » ، ولكنها الصرعة التي لا إفاقة بعدها ، صرعة الموت(٢) .

وأما بكر بن خارجة فقد كان — كما يذكر الشابشتي(٣) — من المنهمكين في الخمر ، والمستهترين بالتطرح في الحانات والديارات ، وكان أكثر شعره في ذلك » . ولكن الظاهر من أخباره أنه لم يكن ملازماً للأديرة ملازمة الثرواني لها ، وإنما كان يتردد عليها من حين إلى حين . وربما كان السبب في هذا ضيق ذات يده ، فقد كان — كما يذكر صاحب الأغاني(٤) — « وراقاً ضيق العيش ، مقتصراً على التكسب من الوراقة ، وصرف أكثر ما يكسبه إلى النبيذ » . وكان أكثر تردده على الحيرة ، وهناك كان يتردد على أديرتها كلما سمحت ظروفه بذلك . ولكن لم يكن تردده على الحيرة من أجل الخمر وحدها ، وإنما كان هناك سر آخر يختفي وراء ذلك . لقد كان يعشق غلاماً نصرانياً من فتيان الرهبان بدير الجاثليق بها(٥) . ومع ذلك فلم يكن تردده على دير الجاثليق وحده ، وإنما كان يتردد على غيره من أديرة الحيرة أيضاً ، ويتغزل في رهبانها وأبناء قساوستها . لقد شهدته قبة الشتيق(٦) يتغزل في بعض فتيانها(٧) ، كما شهده دير مارت مريم يتغزل

---

(١) العمرى/٣١٧ ، ٣١٨ .
(٢) يذكر الرواة أنه وجد ميتاً في حانة خمار بين زق خمر (انظر الشابشتي / ١٤٩) .
(٣) ص ١٥٦ .
(٤) ٢٠/٨٧ (ساسى) .
(٥) انظر المصدر السابق / ٨٧ ، والعمرى / ٣٠٨ .
(٦) هي في العمرى بالسين والنون (انظر / ٣١٥ ، ٣٢٠) وهي في الشابشتي بالشين والتاء (انظر / ١٥٥) ويذكر ناشره أنها من اللفظة السريانية « شتيقا » بمعنى الساكت ، الصامت (انظر الهامش رقم ٤) .
(٧) انظر قصيدتيه في ذلك في الشابشتي /١٥٦ .

فى ابن أحد قساوسته(١) ، وشهده دير حنة يتغنى بشربه فيه ومظاهر الطبيعة الجميلة من حوله(٢) .

وكان من نتيجة تردد ابن خارجة على هذه الأديرة من أجل فتيان الرهبان وأبناء القساوسة أن مجموعته الفنية التى وصلت إلينا – على قلتها – يدور أكثرها حول الغزل بهؤلاء الفتيان(٣) . وأشد ما كان يفتنه منهم تلك الزنانير التى كانوا يعقدونها حول خصورهم ، فتبدى دقتها وثقل ما تحتها ، ومن هنا كثر حديثه عنها . وهو أحياناً يذكر أن هذا الزنار إنما يمتد إلى قلبه ، ويخترق أحشاءه :

فاقصدوا قُبّة الشّتيق وظبيـــاً سكَنَ الدير قد سبانى رخيما

عَقْدُ زنّارِه تَوصّلَ بالقلــ ـــب وأمسى بين الحشا مخزوما(٤)

وأحياناً يذكر أن هذا الزنار إنما قُدَّ من كبده ، فهو قطعة منها يعقدها صاحبه على خصره :

زُنّاره فى خصْره معقُـــودُ كأنه من كبدى مقدود(٥)

وأحياناً أخرى يذكر أن معاقد الزنار فى خصر صاحبه هى السبب فى هيامه به ، بل هى التى أذاقته العذاب ألواناً شتى ، فيتجه بحديثه إليها كأنه يستعطفها :

مَعاقدَ الزنّار فى خصرهِ عَذبْتِنى بالحب ألوانا (٦)

على أن أطرف ما فى مجموعته الفنية شيئان : الأول تلك الأبيات التى يذكر الرواة أنه نظمها فى دير مارت مريم « على قراءة النصارى وضرب النواقيس(٧) » . وإذا كان الثروانى – كما رأينا – كان يشرب على قرع

(١) انظر أبياته الميمية فى العمرى /٣١٨ .
(٢) انظر أبياته القافية فى العمرى /٣١٣ .
(٣) انظر الشابشتى /١٥٦ ، والعمرى /٣٠٨ ، ٣١٨ ، والأغانى ٢٠/٨٧ (ساسى) .
(٤) الشابشتى / ١٥٦ .
(٥) العمرى / ٣٠٨ ، والأغانى ٢٠/٨٧ (ساسى) .
(٦) الشابشتى / ١٥٦ .
(٧) العمرى / ٣١٨ .

النواقيس وتراتيل القساوسة والشمامسة ، فإن ابن خارجة كان ينظم الشعر عليهما ، وكأنه كان يجد فى تلك الأنغام التى تتجاوب بها أرجاء الأديرة ما يصلح أن يكون « علامات موسيقية » يملؤها شعراً عربياً ، فمضى يحاول هذه المحاولة الموسيقية فى هذه الأبيات :

بِتْنا بمارتِ مَرْيَمِ سقيا لمـــارت مــــريمِ
ولقَسِّها يحيى المُهيْـــ ـــمن بعد نَوْمِ النُّوَّم
وليُوشعٍ ولحمــــــره حمراء مثل العنْـــدمِ
ولفتيـــة حَفّوا بـــه يعصون لَوْم اللـــوَّمِ
يسقيهم ظبي أغـــنُّ لطيف غَلْق المعْصم
يرمى بعينيــــه القلــو بَ كمثل رمى الأسهم

لقد تخير الشاعر لأبياته « مجزوء الكامل » يملأ هذه « العلامات الموسيقية » بتفاعيله التى تتوالى فيها الفواصل الصغرى والأوتاد المجموعة — على حد اصطلاحات أصحاب العروض — بعضها فى إثر بعض فى انتظام وتتابع ، لعله يحدث به صوتاً يشبه صوت دقات النواقيس . ثم — لكى يقوى هذا التشابه — مضى يكرر بعض الألفاظ فى أبياته كما فعل فى البيت الأول الذى يوشك الشطر الثانى منه أن يكون تكراراً لفظياً للشطر الأول ، كما مضى يعتمد على الاشتقاق اللفظى ليحدث ما يسميه علماء البلاغة الجناس الناقص كما فعل فى البيت الثانى والبيت الرابع ، وكأنه بهذا يقلد ترجيع دقات الناقوس . ومع ذلك فإننا نلاحظ أنها محاولة على حظ غير قليل من السذاجة ، فالشاعر لم يبتكر وزناً جديداً يمثل تمثيلاً دقيقاً دقات النواقيس العالية القوية وما يختلط بها من أنغام الأرغن الحالمة الناعمة ، وإنما اعتمد على وزن قديم يعرفه العرب منذ أقدم عصورهم ، ويكثر دورانه فى شعرهم ، غاية ما فى الأمر أنه تخير مجزوءه ظناً منه أن قلة تفاعيله تكسبه شيئاً من القوة والسرعة يشبه دقات النواقيس فى قوتها وسرعتها . أما قراءة النصارى على أنغام الأرغن فشىء لم يلتفت إليه الشاعر ولم يحاول تقليده

فى محاولته مكتفياً بتلك المحاولة الساذجة لتقليد قرع النواقيس الذى كان يملأ سمعه برنينه العالى وطنينه القوى .

والثانى تلك الأرجوزة التى يذكر الرواة أنه نظمها فى الغلام النصرانى الذى كان يعشقه ، وذكر فيها النصارى وشرائعهم وأعيادهم، وسمى دياراتهم ، وفضلهم على غيرهم (١) . ومما يؤسف له أن هذه الأرجوزة الطريفة قد فقدت ولم يصل إلينا منها سوى هذه الشطور القليلة(٢) :

وشادنٍ قلبى به معمُـــودُ ‏ ‏ شيمته الهجران والصدود

لا أسأم الحرصَ ولا يجود ‏ ‏ والصبر عن رؤيته مفقود

زنّاره فى خَصره معقُـود ‏ ‏ كأنه من كبدى مَقْـــدود

وهى شطور تنم عن جمال الأرجوزة وطرافتها ، وبخاصة الشطرين الأخيرين اللذين كان دعبل يعجب بهما إعجاباً كبيراً ، ويصرح بأنه يحسد صاحبها عليهما(٣) ، ويقول: ليت هذين البيتين لى بمائة بيت من شعرى(٤) . وأسفنا على ضياع هذه الأرجوزة يرجع إلى طرافة موضوعها ، وإلى قيمتها الفنية من حيث هى مادة طيبة لدراسة تأثر هؤلاء الشعراء بالحياة النصرانية التى كانوا يعيشون فيها ، ومدى استغلالهم لها فى شعرهم . ولكن مما يخفف هذا الأسف ، وقد يعوّض هذه الخسارة الفنية أنه قد وصلت إلينا بعض قصائد لشعراء آخرين – وإن يكونوا غير كوفيين – ينهجون فيها النهج نفسه ، كقصيدة أبى نواس القافية التى يخاطب بها غلاماً نصرانياً كان يهواه (٥) ، وكأرجوزة مدرك بن على الشيبانى المزدوجة الطويلة فى غلام نصرانى كان يهواه أيضاً (٦) . وأغلب الظن أن أرجوزة ابن خارجة كانت صورة من هاتين القصيدتين فى موضوعها .

---

(١) الأغانى ٢٠ / ٨٧ (ساسى) .

(٢) المصدر السابق / ٨٧ .

(٣) المصدر السابق / ٨٧ .

(٤) العمرى / ٣٠٨ .

(٥) انظرها فى الشابشتى / ١٣١ – ١٣٢ .

(٦) انظرها فى ياقوت : معجم الأدباء ١٥٣/٧ – ١٥٨ .

هذه هى الموضوعات الأساسية التى شغل بها شعراء مدرسة الكوفة اللاهية : خمريات ، وغزل ، وزندقة ، وإخوانيات ، ونصرانيات . وهى كلها أصداء صادقة لحياتهم التى كانوا يحيونها ، وتعبير حر عما كان يجرى فيها من ضروب اللهو والمجون والخلاعة والاستهتار بالدين ، وتصوير لما كان يدور بينهم من وفاء وإخلاص ، أو من عبث ومزاح ، أو من كيد ومكر .

والظاهرة الفنية التى نريد تسجيلها فى ختام الحديث عن هذه المدرسة هى تلك الخطوة البعيدة المدى التى خطاها شعراؤها بالشعر الكوفى سواء من ناحيته الموضوعية أو من ناحيته الفنية ، وهى خطوة بعدت به بعداً كبيراً عن صورته القديمة التى رأيناها عند شعراء الحياة السياسية ، أو شعراء الحياة القبلية ، أو شعراء الحياة الاقتصادية .

أما من حيث الموضوع فقد بعد هؤلاء الشعراء عن الدائرة الرسمية التى كان الشاعر يتقمص فيها شخصية حزبه ، أو شخصية قبيلته ، أو شخصية الظروف العامة التى تحيط به وبجماعته ، ومضوا يعبرون عن حياتهم الشخصية فى دائرتها الخاصة ، ويسجلون موضوعاتها فى حرية وصراحة بل فى إباحية سواء أرضى الناس من حولهم عنها أم لم يرضوا ، ويصورون نفسياتهم على حقيقتها وما يدور فيها من نزعات شاذة خارجة على العرف والتقاليد والأخلاق والدين ، دون أن تظهر منهم أية محاولة للكبت النفسى أو النفاق الاجتماعى أو الرياء الدينى ، وتحول الفن عندهم من تعبير عن الحياة التى يحياها الناس إلى تعبير عن الحياة التى يحيونها هم ، ومن محاولة لإرضاء الناس إلى محاولة لإرضاء أنفسهم ، ومن تقليد لما كان يقوله الشعراء من قبلهم إلى تصوير صادق لحياتهم ونفوسهم . وكانت نتيجة ذلك أن أصبحت موضوعات شعرهم هى موضوعات حياتهم ، لا موضوعات حياة الناس ، والمعانى والأفكار التى يعرضون لها هى المعانى والأفكار التى تملأ نفوسهم وعقولهم ، لا التى تملأ نفوس الناس وعقولهم . ومن هنا تحول « الديوان الشعرى » عندهم من صورته القديمة التى تدور فى تلك « الدائرة التقليدية » المألوفة إلى صورة جديدة تدور فى « دائرة حرة » لم يألفها الشعر العربى

من قبل، ولم يعد يُقصد به إلى « المادة » وإنما أصبح يقصد به إلى « الفن » الخالص ، فاختفى منه شعر المناسبات وبخاصة المدح والفخر . وإذا كان « الديوان الشعرى » عند شعراء مدرسة الغناء قد دار — كما قلنا من قبل — حول « قصة الحب » وما تنطوى عليه من غزل مهذب أحياناً ، ومن لهو وعبث أحياناً أخرى ، فإن « الديوان الشعرى » عند هؤلاء الشعراء كان يدور حول « قصة المجون » وما تنطوى عليه من خمر وجوارٍ وغلمان واستهتار بالخلق والدين .

وأما من حيث التعبير الفنى فقد تابع شعراء هذه المدرسة السير فى الطريق الذى سلكه من قبلهم شعراء مدرسة الغناء حتى بلغوا نهايته . لقد رفضوا رفضاً يوشك أن يكون تاماً « المعجم اللغوى القديم » الذى كان الشعراء القدماء يشتقون منه مادتهم اللغوية ، واعتمدوا اعتماداً يوشك أن يكون تاماً على « المعجم اللغوى الشعبى » الذى كانوا يتكلمون به ، ولم يحاولوا أن يلبسوا فى صناعتهم الفنية ذلك « الزى الرسمى » الذى كان الشعراء القدماء يلبسونه كلما تهيئوا للقاء « ربة الشعر » ، وإنما مضوا يلقون هذه الربة فى ثيابهم العادية دون أن يكلفوا أنفسهم عناء تلك « الرسميات » التى تعوق الشاعر عن التحرر والانطلاق ، وتفرض عليه كثيراً من القيود والتكاليف والتكلف أيضاً . وكان من نتيجة هذا التحرر وهذا الانطلاق أن رق أسلوبهم ، وسهلت ألفاظهم ، ولانت تعبيراتهم ،وأوشك أكثر شعرهم أن يكون صورة من كلامهم العادى ، وأوشكت الصناعة الفنية أن تختفى منه . إن الشعر عندهم أصبح صورة من أحاديثهم التى تدور بينهم فى مجالسهم الخاصة حول الخمر والدين ، وترديداً لأحاديثهم التى يعبثون فيها بالجوارى والغلمان ، أو يعبثون فيها بعضهم ببعض ، بكل ما فيها من صراحة مكشوفة وإباحية فاضحة ، وفحش فى القول ، وتهتك فى التعبير . ومن الواضح أن السر فى ذلك يرجع إلى طبيعة الحياة المتحللة التى كانوا يحيونها فى إباحية مسفة وتهتك فاجر « فإن العاطفة التى أصبحت تستطيع أن تحيا من غير جناح ولا رقيب — كما يقول الدكتور طه حسين (١) — أصبحت تستطيع أن

(١) حديث الأربعاء ٢/٤٥ .

تصف نفسها من غير تكلف ولا تقيد بالقديم . وإذا كان الشاعر يستطيع أن يشرب جهراً دون أن يستخفى من الشرطة ، فما له لا يصف الخمر كما يحب دون أن يخشى سطوة الأصمعى أو أبى عبيدة ؟ »

وكما اتجه شعراء مدرسة الغناء إلى الأوزان القصيرة والبحور المجزوءة يصوغون فيها شعرهم ، اتجه شعراء هذه المدرسة إليها أيضاً ، بل بالغوا فى اتجاههم واندفعوا فيه . والسبب هنا هو السبب هناك ، وهو صلة هؤلاء الشعراء بالغناء . فقد كان الغناء شيئاً أساسياً فى حياتهم ، ولوناً من ألوان لهوهم لم تكن تستغنى عنه مجالسهم . وقد قلنا منذ حين إن المرأة التى كانت موضوعاً للغزل الطبيعى عندهم كانت من تلك الطائفة من الجوارى المغنيات التى كانت الكوفة وبغداد تزخران بها . ولم تكن الصلة بين هؤلاء الشعراء والقيان صلة لهو وعبث فحسب ، وإنما كانت صلة فنية أيضاً ، فقد كانوا يقدمون إليهن شعرهم ليتغنين به . وكذلك كانت تقوم مثل هذه الصلة الفنية بينهم وبين طائفة من المغنين ، وقد استمعنا منذ قليل إلى مطيع وهو يذكر لصديقه يحيى — فى رسالته الشعرية التى بعث بها إليه — أن مجلسه الذى يدعوه إليه يضم حكماً الوادىّ المغنى . ويروى صاحب الأغانى أن الخليفة الوليد بن يزيد ظل يستمع أسبوعاً متوالى الأيام إلى حكم الوادى وهو يغنيه لحناً من شعر مطيع(1) . كما يذكر أن التيمى الشاعر كان صديقاً لإبراهيم الموصلى وابنه إسحاق ونديماً لهما (2) . والواقع أن الصلة بين هؤلاء الشعراء وبين الغناء وأصحابه لاتحتاج إلى أن نثبتها أو نسوق الأمثلة عليها ، لأنها طبيعية ما دمنا قد لاحظنا أن الغناء كان لوناً من ألوان حياة هؤلاء الشعراء لا تستغنى عنهم مجالسهم . وقد رأينا الثروانى ، وهو يرسم صورة لحياته اللاهية فى أبياته السينية ، يذكر من ألوانها التى يحرص عليها أن يستمع إلى مغن يحتضن طنبوره ويغنيه بشعر أبى نواس . وكان من نتيجة هذه الصلة أن اندفع هؤلاء الشعراء نحو الأوزان القصيرة والبحور المجزوءة

---

(1) ١٢/٧٧ (ساسى) .
(2) ١٨/١١٥ (ساسى) .

ينظمون فيها شعراً سهلاً رقيقاً يحرصون فيه على أن يكون صالحاً للتلحين والغناء .

وكان من نتيجة هذه الصلة أيضاً أن اشتد اندفاع هؤلاء الشعراء نحو « المقطوعات » ليرضوا بها حاجة المغنين والمغنيات إلى التكرار والإعادة . وهى ظاهرة فنية سجلناها من قبل على شعر مدرسة الغناء . والفرق بين المدرستين هو اندفاع شعراء مدرسة اللهو نحو « المقطوعة » ومبالغتهم فى الاعتماد عليها .

ومن الممكن أن نعلل لهذا الاندفاع نحو الأوزان القصيرة والبحور المجزوءة من ناحية ، ونحو المقطوعة من ناحية أخرى ، بأن هذا الاتجاه الذى كان قد بدأ عند شعراء مدرسة الغناء أصبح « البدع الفنى » عند شعراء هذه المدرسة فى تلك « الدائرة الفنية الحرة » التى قلنا إنهم كانوا يعبرون فيها عن حياتهم الشخصية الخاصة تعبيراً سريعاً متعجلا .

ولكن من المهم أن نلاحظ أن هؤلاء الشعراء كانوا إذا خرجوا من هذه « الدائرة الحرة » إلى « الدائرة الرسمية » خلفوا وراءهم هذا « البدع الفنى » الجديد ، ومضوا يلبسون « الزى الرسمى » الذى كان يلبسه الشعراء القدماء حين يتهيئون للقاء ربة الشعر . ومن هنا كان لهم أسلوبان مختلفان : أسلوب جديد ، وأسلوب قديم . وإذا كانوا فى اتجاههم نحو الأسلوب الجديد يحاولون إرضاء حاجة أصحاب الغناء ، فإنهم فى اتجاههم نحو الأسلوب القديم كانوا يحاولون إرضاء أصحاب اللغة . ولهذا نرى أن نؤخر الحديث عن هذا الجانب إلى الفصل التالى حيث نتحدث عن « الشعر والحياة اللغوية » .

الفصل الثالث

الشعر والحياة العقلية

(١) بين الشعر والحياة العقلية

(٢) الشعر والحياة الدينية

(٣) الشعر والحياة اللغوية

(٤) الشعر والحياة المذهبية

(١)

بين الشعر والحياة العقلية :

رأينا أن الكوفة كانت مركزاً من المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية فى العصر الأموى وفى صدر العصر العباسى ، وعرضنا للعوامل التى هيأت لها أن تحتل هذه المنزلة ، وللتيارات الثقافية والعقلية التى كانت تتدفع فيها ، وقلنا إنها لم تكن بمعزل عن المراكز الثقافية الأخرى وبخاصة البصرة وبغداد ، إذ كانت بينها وبين هذه المراكز صلات من « التبادل الثقافى » [١] . ونريد أن نتبين هنا إلى أى حد أثرت هذه الحياة العقلية بما كان يتردد فيها من ثقافات مختلفة ، وإلى أى حد أثر هذا التبادل الثقافى بما كان ينطوى عليه من تأثر وتأثير ، فى حياة الشعر الكوفى لهذه الفترة التى ندرسها . وهذا يدفعنا إلى الحديث أولاً عن الصلة بين الشعر والحياة العقلية .

إلى أى حد يتأثر الشعر بالحياة العقلية ؟

يبدو أننا يجب — لكى نجيب عن هذا السؤال — أن نفرق بين شيئين : بين الحياة العقلية فى صورتها التعليمية الخاصة ، وبين الحياة العقلية فى صورتها الحيوية العامة ، أو — بعبارة أخرى - بين الحياة العقلية فى دائرتها الخاصة من حيث هى قواعد ونظريات وموضوعات للدرس والبحث والجدل والمناقشة ، وبين هذه الحياة فى دائرتها العامة من حيث هى تيار من تيارات الحياة التى تتدفع حول الناس فتجذبهم إليها دون أن تجعل منهم علماء متخصصين فيها ، وإنما تؤثر فيهم كما تؤثر سائر التيارات السياسية والاجتماعية

---

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٣١ — ٢٤٢ .

والاقتصادية . إننا نريد أن نفرق بين هذه الحياة من حيث هى مجموعة من الأفكار تعيش لها ومعها طبقة خاصة تدرسها وتبحث فيها ، وبينها من حيث هى مجموعة من الأفكار تقدمها هذه الطبقة الخاصة إلى الناس ليعيشوا معها — لا لها — متأثرين بها تأثراً يختلف حسب استعدادهم الثقافى ومزاجهم العقلى .

فى ضوء هذه التفرقة بين الحياة العقلية من حيث هى حياة تعليمية فى دائرة خاصة وبينها من حيث هى جانب من جوانب الحياة العامة التى يعيش فيها الناس ، نستطيع أن نحدد موقفنا من صلة الشعر بالحياة العقلية .

فمن المعروف أن مهمة الشعر ليست مهمة علمية ولا مهمة تعليمية وأن الشعراء لايقومون فى الحياة بذلك الدور « الأكاديمى » الذى يقوم به العلماء ، ولا بذلك الدور « المدرسى » الذى يقوم به المعلمون ، وعندما يتحول الشعر ليؤدى هذه المهمة فإنه يسجل انحرافاً فى خط سيره الطبيعى يبعده عن المجال الفنى إلى المجال النظمى ، ومن هنا يصبح بحثنا عن الصلة بين الشعر الكوفى والحياة العقلية التعليمية بحثاً لامبرر له ولا غناء فيه ، لأنه بحث عن شىء لا وجود له ، فليس بين أيدينا من مجموعة الشعر الكوفى شعر يعبر به أصحابه عن مذاهب القراء أو الفقهاء أو المحدّثين(١) ، ولا شعر يسجل مذاهب النحاة واختلافاتهم (٢) أو اتجاهات اللغويين

---

(١) وربما نستطيع أن نستثنى من هذا تلك الأبيات التى تروى لمساور الوراق الشاعر الكوفى ، وهو من أصحاب الحديث ورواته ، فى مهاجمة مدرسة الرأى فى الفقه الإسلامى ، وهى التى تقابل مدرسة الحديث ، وأبياته التى رجع فيها بعد ذلك عن رأيه تحت تهديد أصحاب أبى حنيفة (انظر الأغانى ١٦/١٦٣ — ساسى) . ولكن هذه الأبيات ليست على حظ يذكر من الفنية ، وإنما هى أقرب إلى النظم منها إلى الشعر .

(٢) هناك طائفة قليلة من القصائد والمقطوعات تصور الصراع بين مدرستى الكوفة والبصرة النحويتين ، ولكنها كلها بصرية (انظر ابن الأنبارى : نزهة الألبا / ٢٩ ، ١٠٧ — ١٠٩ ، ٢٨٧ — ٢٨٨) .

والرواة[1] ، ولا شعر يبحث فى المذاهب والعقائد من الناحية العقلية الخالصة على نحو ما يبحث فيها أصحاب الملل والنحل ، بل ليس أمامنا من بين علماء هذه الاتجاهات العقلية شاعر نستطيع أن نخلع عليه صفة الشعر ونحن مطمئنون . ومن الحق أن بعض هؤلاء العلماء كانوا يقولون الشعر من حين إلى حين ووصلت إلينا طائفة من أشعارهم ، كتلك الأبيات التى تروى لشريح القاضى[2] وللشعبى الفقيه المحدث[3] ولابن شبرمة القاضى الفقيه[4] ، وكتلك الأبيات التى تحتفظ بها بعض المصادر للرواسى[5] والكسائى[6] والفراء[7] ، ولكن هذه الأبيات — من ناحية — لا تعبر عن اتجاهاتهم العقلية ، أو — بعبارة أخرى — لا تدور فى دائرة اختصاصهم ، وهى — من ناحية أخرى — لا تعد شعراً بالمعنى الفنى الدقيق الذى يجعلنا نسلك أصحابها فى عداد الشعراء ، ورأىُ ابن خلدون فى شعر العلماء وبُعده عن الفصاحة وتعليله ذلك لمحةٌ فنية دقيقة ، فهو يرى أن الفقهاء وأهل العلوم كلهم قاصرون فى البلاغة « وما ذلك إلا لما يسبق إلى محفوظهم ويمتلىء به من القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة عن الطبقة ، لأن العبارات عن القوانين والعلوم لاحظّ لها فى البلاغة ، فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر وكثُر وتلونت به النفس ، جاءت الملكة الناشئة عنه فى غاية القصور ، وانحرفت عباراته عن أساليب العرب فى كلامهم . وهكذا نجد شعر الفقهاء والنحاة والمتكلمين

---

(1) ما عدا تلك الأبيات التى نظمها الكسائى فى رواية كلام فى اللغة دار بينه وبين بعض فتيان البادية (انظر الجاحظ : البيان والتبيين ١/١٦٤) ولكنها — على كل حال — لا تمثل اتجاهاً علمياً ، وهى لا تعدو أن تكون إحدى الطرائف التى كان هؤلاء اللغويون يتندرون بها .

(2) انظر ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٩٥ ، ٩٨ . وابن رشيق : العمدة ١/١٧ ، ١٨ .

(3) انظر ابن سعد : المصدر السابق / ١٧٨ .

(4) انظر المصدر نفسه / ٢٤٥ .

(5) انظر ابن الأنبارى / بغية الوعاة / ٣٤ .

(6) انظر ابن عبد ربه : العقد الفريد ٢/٢٩٩ ، ٣٣٧

(7) انظر ابن الأنبارى : بغية الوعاة/ ٤١٢ .

والنظار وغيرهم ممن لم يمتلىء من حفظ النقى الحر من كلام العرب »[1] .

ولكنّ هذه الحياة العقلية ذات النشاط المتعدد الجوانب هل كان من الممكن أن تمر بالكوفة دون أن تؤثر فيها ؟ وهل كان من الممكن أن يعيش أهلها بينها دون أن يتأثروا بها ؟

الأمر الذى لا شك فيه أن هذه الحياة — إذا نظرنا إليها من حيث هى جانب حيوى من جوانب الحياة العامة — كانت تؤثر فى أهل الكوفة وفى عقلياتهم وفى اتجاهاتهم الفنية أيضاً ، كما كانت تؤثر فيهم جوانب الحياة الأخرى .

فقد كانت التيارات الثقافية والفكرية التى تتدفق من منابع متعددة بعضها عربى قديم ، وبعضها إسلامى جديد ، وبعضها أجنبى غريب ، وهى تلك التيارات التى عرضنا لها من قبل فى دراستنا للحياة العقلية ، تعمل على أن تغير من طبيعة العقلية الكوفية . وهو تغيير كانت أول آثاره أن أصبحت الكوفة — من حيث تكوينها العقلى — تختلف اختلافاً واضحاً عن المدن العربية القديمة كمكة والمدينة مثلاً . فهذه المدن العربية كان النشاط العقلى فيها محدوداً إلى درجة كبيرة ، أو هو — على أقل تقدير — محدود بالنسبة إلى النشاط العقلى فى الكوفة وأمثالها من تلك المدن العربية التى نشأت بعد ظهور الإسلام فى بيئات أجنبية تختلف اختلافاً جوهرياً عن البيئة العربية من حيث طبيعة الحياة وعناصر السكان ونشاطهم الحيوى فى اتجاهاته المختلفة .

وكان من نتيجة ذلك أن العناصر العربية التى وفدت إلى الكوفة بعقلياتها البدوية لتستقر فيها وتتخذ منها موطناً جديداً و « دار هجرة » — كما كانوا يقولون — أخذت تتطور تحت تأثير هذه الحياة العقلية تطوراً كان يعمل على أن يكسبها صفات عقلية جديدة بل كان يعمل على أن يخلقها خلقاً عقلياً جديداً ، تماماً كما يتطور فتى الريف حين يفد إلى

---

(١) المقدمة : الفصل الثامن والأربعون من الباب السادس / ٥٧٨ — ٥٧٩ .

القاهرة ليلتحق بالجامعة ، فهو لا يتطور اجتماعياً فحسب ، وإنما يتطور عقلياً أيضاً . وحقاً لقد كانت « جامعة الكوفة » تؤثر فى عقليات فتيان البادية الخارجين من صحرائهم ذات النشاط العقلى المحدود إلى تلك الآفاق العقلية الفسيحة تأثيراً يتفاوت فى عمقه واتساعه بتفاوت قربهم من مراكز هذا النشاط العقلى أو بعدهم عنها ، واتصالهم ببعض تياراته دون بعضها الآخر .

ولم يكن الشعراء — بطبيعة الحال — بمعزل عن هذا النشاط العقلى وتياراته المختلفة ، بل لعلهم كانوا — بحكم أنهم طبقة من الطبقات المستنيرة — أقربَ إلى هذه المراكز وأشد اتصالاً بتياراتها من غيرهم من الطبقات الأخرى ، ولكنهم — فى حقيقة الأمر — لم يكونوا أشد هذه الطبقات استجابة لهذا التطور الجديد أو أكثرهم مرونة فى التأثر به ، وذلك لأن طبيعة عملهم الفنى كانت تجعلهم أشد ارتباطاً بالتراث القديم ، وأكثر حرصاً على مُثلهم الموروثة ، وأقل اندفاعاً خلف هذه التيارات العقلية الجديدة التى كانوا يرونها شيئاً غريباً عليهم أو لوناً غير مألوف فى اللوحات الفنية التى كانوا يتوارثونها فى اعتزاز وإعجاب ، ولكن هذا الاعتزاز وهذا الإعجاب لم يكونا ليحولا دون أن تتسرب إلى شعرهم آثار من هذه التيارات العقلية التى كانوا يعيشون بينها ، وكانت هذه الآثار كفيلة مع الزمن بأن تحدث تأثيرها الواضح فى عقلياتهم بعد أن تستقر بهم الحياة فى هذا الجو الجديد ، وبعد أن تستقر به هو أيضاً الحياة .

والواقع أن هذه الحياة العقلية كانت تعمل فى بناء عقليات الشعراء بناءً جديداً طوال القرن الأول ، وهو العصر الذى كان يشهد تطور هذه الحياة العقلية لتأخذ صورة علمية ثابتة مستقرة ، أو — بعبارة أخرى — صورة قواعد وقوانين . ولكن لم يرتفع هذا البناء الجديد إلا بعد أن أوشك القرن الأول أن يأخذ مكانه فى التاريخ ، وذلك لأن هذه التيارات العقلية كانت تدافعها تيارات أخرى مضادة . فقد كانت الحياة العربية ماتزال مسيطرة على المجتمع الكوفى سيطرة شديدة ، وكانت الأرستقراطية البدوية

المحافظة تقف فى وجه هذه التيارات الجديدة كما يقف صمام الأمان لتحول دون اندفاع الشعراء خلفها ، وكانت الحياة القبلية بما تنطوى عليه من حرص على المثل القديمة فى الحياة والفن تضع أمام الشعراء مُثلاً من التراث القديم لم يكن من اليسير عليهم أن يتخلصوا منها ، ثم لأن هذه التيارات العقلية نفسها لم تكن قد وصلت من القوة والعنف إلى الدرجة التى تستطيع أن تحطم بها ما يعترض طريقها من حواجز ، وما يتدفع فى سبيلها من تيارات مضادة. ولهذا نلاحظ أن أشد هذه التيارات الجديدة تأثيراً فى عقليات الشعراء كانت تلك التى لاتبدو غريبة عليهم كل الغرابة ، أو — بعبارة أخرى — التى تستمد مادتها العقلية من المنابع العربية المألوفة لهم ، ونعنى بها التيار الدينى ، والتيار اللغوى .

ولكن لم يكد القرن الأول يؤذن بالمغيب حتى كانت الحياة قد تغيرت تغيراً واضحاً فى كثير من جوانبها ، فقد أخذت الحياة العربية بأرستقراطيتها وعصبياتها ومُثلها القديمة تخف سيطرتها على المجتمع ، وأخذت التيارات العقلية تشتد وتعنف وتتدفق فى ثبات واستقرار لتحطم كثيراً مما يقف أمامها من حواجز ، ولترد تلك التيارات المضادة أو تمتصها وتذيبها فى مياهها المتدفقة الغزيرة . وإلى جانب هذا كله أخذ عنصر جديد يتقدم فى خطوات ثابتة ليحتل مكانه فى هذا المجتمع ، ونقصد به أولئك الموالى الذين ظلوا مستضعفين طوال القرن الأول ، ولكنهم كانوا يعملون جاهدين — على نحو مابينا من قبل(١) ، للتخلص من النير العربى الذى وضع فى رقابهم ليقوموا بدور البقرة الكادحة المسخرة للعمل فى حقول الأرستقراطية العربية المستبدة المتعالية .

وقد رأينا من قبل(٢) أن هذا العنصر الأجنبى كان من العوامل القوية التأثير فى الحياة العقلية ، ورأينا كيف استطاع العلماء الموالى أن

---

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » عندحديثنا عن ثورة المختار وثورة ابن الأشعث والانقلاب العباسى ، وفصل « الحياة الاجتماعية» عند حديثنا عن الطبقات الاجتماعية .

(٢) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٣٤ — ٢٣٧ .

ينهضوا بها نهضة واسعة ، وأن يسجلوا فيها تفوقاً رائعاً ونبوغاً ملحوظاً . وكأنما كانت هذه الطليعة المتقدمة تعمل على فتح الطريق المغلق أمام إخوانها فى الجنس ليشاركوا فى سائر الميادين الأخرى كما شاركت هى فى هذا الميدان العقلى .

والواقع أن هذا الطريق لم يكد يفتح حتى اندفعت فيه جماعات من هؤلاء الأجانب الذين كانوا قد وصلوا من إتقان العربية إلى الدرجة التى تمكنهم من الوقوف مع العرب فى الميدان اللغوى ، ومضوا يشاركونهم فى ميدانهم الأصيل ، ميدان الشعر . والذى نريد أن نسجله هنا هو أن هــذه العناصر الأجنبية دخلت ميدان الصراع الفنى بعقلياتها الأجنبية ، وبصفاتها العقلية التى تختلف اختلافاً جوهرياً عن الصفات العقلية للعرب ، وهى صفات كانت تدفعها إلى سلوك طرائق جديدة من التفكير ومن التعبير أيضاً . ومهما يكن اتصال هؤلاء الأجانب باللغة العربية والثقافة الإسلامية ، ومهما يكن اندماجهم فى الحياة العربية الإسلامية ، فإن هذا كله لم يكن معناه إلغاء عقولهم أو انسلاخهم من صفاتهم العقلية التى ورثوها عن أصولهم الأجنبية . ومعنى هذا أن هؤلاء الشعراء الأجانب كانوا أقرب إلى التأثر بالحياة العقلية التى يعيشون فى جوها من الشعراء الوافدين من البادية ، وأطوع منهم لعوامل التطور العقلى التى كانت تعمل فى بناء المجتمع بناء عقلياً جديداً ، وأقدر على مسايرة التيارات العقلية والاندفاع معها فى مسالكها التى لا تعد غريبة عليهم غرابتها على شعراء البادية . فالمزاج العقلى لهؤلاء الشعراء الأجانب لم يكن بالمزاج الذى يستعصى على التأثر العقلى ، وإنما هو مزاج يستطيع أن يهضم هذه الثقافات العقلية المتعددة ، ويستوعبها فى أعماقه ، ليلون بها شعره تلويناً جديداً ، بل ليصوغه صياغة جديدة .

ولسنا نقصد أن الشعراء العرب كانوا يستعصون على التطور العقلى ، أو أنهم كانوا لا يستطيعون هضم هذه الثقافات العقلية واستيعابها ، أو أن الشعر عندهم لم يتغير ، فليس من شك فى أن هذه الفترة التى ظلت التيارات العقلية تتدفع فيها من حولهم ، وتعمل عملها فى عقولهم ، قد أثرت فيهم أيضاً ،

وغيرت من صفاتهم العقلية ، ولكن الذى نقصده هو أن الشعراء الأجانب كانوا أطوع منهم لعوامل التطور العقلى والتأثر بها .

وكانت نتيجة هذا أن الشعر العربى أخذ يخطو تحت تأثير اتصال الشعراء بالحياة العقلية خطوة جديدة كانت — من غير شك — أبعد مدى وأشد عمقاً من الخطوة السابقة التى خطاها فى القرن الأول ، فقد مضى شعراء القرن الثانى ينظمون شعرهم بعقليات خلقتها هذه الحياة العقلية خلقاً جديداً ، وازداد بعدهم عن طرائق التفكير القديمة الموروثة ، وأخذوا يديرون معانيهم وأفكارهم فى دوائر عقلية جديدة ، ويلونونها بألوان عقلية عميقة ، ويعملون على تنظيمها وصوغها صياغة جديدة ، بل يتصورونها تصوراً جديداً ، متأثرين فى هذا كله بما كانوا يرونه من حولهم من صنيع الفقهاء والنحاة وأصحاب المذاهب والعقائد فى قياسهم وقواعدهم ومنطقهم وفلسفتهم ، أولئك العلماء الذين كانوا يعيشون معهم ويلتقون بهم فى مجالس الخلفاء والأمراء ، وفى المساجد ، وفى المجتمعات العامة ، فيناقشونهم أو يستمعون إليهم ، ثم يعودون إلى مجالسهم الخاصة ، وقد انطبعت فى أذهانهم أساليبهم فى البحث وطرائقهم فى التفكير . فيفكرون فيها ويتأثرون بها تأثراً يتفاوت بتفاوت استعدادهم العقلى وطواعية عقولهم لتقبل هذه الأساليب وهذه الطرائق .

ولكن يبدو أننا يجب أن نقيد هذا الكلام قليلاً ، فقد قلنا من قبل عند حديثنا عن شخصية الكوفة العقلية إنها مدينة لافلسفية لم تهتم بالبحوث الفلسفية كثيراً ، ولم تقم دراساتها — فى مجموعها — على أسس منطقية ، وقلنا إنها من هذه الناحية كانت تخالف البصرة مخالفة جوهرية [1] . ومعنى هذا أن المؤثرات العقلية فى الشعر الكوفى كانت محدودة ، وأن تأثر الشعراء الكوفيين بالحياة العقلية لم يكن على صورة واسعة عميقة كالتى نراها عند شعراء البصرة . ولكن يجب ألا ننسى ماقلناه عن ذلك « التبادل الثقافى » الذى كان موجوداً بين الكوفة وغيرها من المراكز الثقافية الأخرى ، وعن

---

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣٢٣ — ٣٢٥ .

تلك « البعثات الثقافية » التى كانت متبادلة بين الكوفة وهذه المراكز وما يترتب على ذلك من تأثر وتأثير(١) . فقدكان هذا « التبادل الثقافى » وهذه « البعثات الثقافية » من العوامل التى تصل بين شعراء الكوفة والتيارات العقلية النشطة الزاخرة فى هذه المراكز وبالذات فى البصرة ، وتكمل النقص الذى كانوا يجدونه فى مدينتهم . وساعد على ذلك أن مدينتهم كانت – كما قلنا(٢) – مركزاً فنياً يلتقى فيه الشعراء والأدباء الوافدون عليها يحملون معهم ألواناً من الثقافات العقلية ، ونماذج من شعرهم وأدبهم متأثرة بهذه الثقافات . وهى ألوان ونماذج كانوا يعرضونها على شعراء الكوفة فيجدون فيها أشياء جديدة عليهم ، وأشياء مألوفة لهم ، ولكنها – على كل حال – كانت تؤثر فى عقولهم ، وفى فنهم أيضاً . ومعنى هذا أن شعراء الكوفة – على الرغم من أن مدينتهم لم تكن مدينة فلسفية – لم يكونوا بمعزل عن الحياة الفلسفية فى المراكز الثقافية الأخرى ، ولكن تأثرهم بها – على كل حال – لم يكن كتأثر شعراء هذه المراكز ، لأنه تأثر غير مباشر ، واتصال بغير المنابع الأولى والمصادر الأساسية . ولعل هذا هو الذى يفسر لنا مانراه عند بعض شعراء الكوفة من نزعة عقلية أو تأثر بمذاهب فلسفية لم تكن رائجة فيها .

وقد رأينا من قبل فى دراستنا للحياة العقلية أنها اتجهت اتجاهات ثلاثة : اتجاهاً دينياً ، واتجاهاً لغوياً ، واتجاهاً مذهبياً . وفى ضوء ما أسلفنا من حديث عن الصلة بين الشعر والحياة العقلية نستطيع أن نتقدم إلى هذه الاتجاهات لنتبين إلى أى حدّ أثرت فى شعراء الكوفة ؟ وإلى أى مدّى ظهر هذا التأثير فى شعرهم ؟

---

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٣٨ – ٢٤٢ .

(٢) انظر فصل «الحياة العقلية» ص ٢٤٠ .

(٢)

الشعر والحياة الدينية :

رأينا أن أهل الكوفة منذ فجر تاريخها شغلوا بالقرآن الكريم حتى استحقوا ذلك الوصف الجميل الذى وصفهم عمر فيه بأن لهم دوياً بالقرآن كدوىّ النحل(١) ، ورأينا تلك الطائفة الضخمة من الصحابة الذين نزلوا فيها عقب تأسيسها ، وكانوا النواة الأولى للعنصر العربى بها(٢) ، وكيف خلقوا فيها حياة دينية على حظ كبير من الخصب والنشاط(٣) . ومعنى هذا أن أهل الكوفة كانوا يعيشون منذ وقت مبكر من حياتها فى جو إسلامى خالص ، تدوّى فى أرجائه آيات القرآن الكريم التى كان يرددها القرّاء صباحَ مساءَ ، ويلقنونها لمن يلتفون حولهم ، وتثور فيه تلك البحوث الفقهية التى كان يثيرها أبو حنيفة وتلاميذه ، كما كان يثيرها أساتذته من قبل ، وتتردد فيه من حين إلى حين أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم يرويها أصحابه ومن يتلقاها عنهم من أصحابهم .

فى هذا الجو الإسلامى الذى يغاير تمام المغايرة جو الجاهلية الوثنى كان يعيش أهل الكوفة . ولم يكن هناك بد من أن تتأثر نفسياتهم به ، بل تتغير تغيراً يوشك أن يكون تاماً عن طابعها الجاهلى ، فقد كانت هذه الحياة الدينية تعمل فى قوة على أن تخلق هذه النفسيات خلقاً جديداً ، وأن تخلصها من الرواسب الجاهلية القديمة لتطبعها بطابع إسلامى جديد . والواقع أن هذه العملية ، عملية الخلق الجديد ، لم تكن عسيرة فى الفترة الأولى من حياة الكوفة ، فقد كان العهد قريباً بأيام الرسول عليه السلام ، وكان الحبل بينه وبينها ما يزال موصولا بهؤلاء الصحابة الذين كانوا يمثلون همزة الوصل بين عصر

---

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٤٥ .

(٢) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٥٨ .

(٣) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٤٣ .

البعثة وعصر ما بعد البعثة ، وكان الإسلام ما يزال قوياً فى نفوس العرب الذين خرجوا من صحرائهم ليجاهدوا فى سبيل نشره وإعلاء كلمته .

وكان من المنتظر أن يتطور الشعر الكوفى فى هذه الفترة التى نستطيع أن نحددها بعصر الفتوح الأولى تحت تأثير هذا الخلق الجديد للنفسيات ، ولكن الذى حدث كان شيئاً غير ذلك ، فقد خفت صوت الشعر خفوتاً ملحوظاً ، وصمت الشعراء صمتاً يبدو لأول وهلة غريباً ، إذ كان الشعر منذ أن بدأ الشاعر العربى الأول يتغنى به رفيقاً للنفس العربية لا يكاد يفارقها حتى أصبح ظاهرة ملازمة لها استباح النقاد القدماء فى ضوئها أن يروا فى كل عربى شاعراً . ولكن هذه الغرابة تزول عندما ندرك أن الشعراء فى هذه الفترة الأولى ،أوكثيراً منهم على الأقل ، شغلوا بالقرآن شغلاً ملأ عليهم كل نفوسهم وصرفهم صرفاً عنيفاً عن قول الشعر ، وإذا كان لبيد الشاعر الجاهلى العظيم الذى طالما استمعت أرجاء الجزيرة العربية إلى قصائده قد فكر بعد إسلامه فى أن يحطم قيثارته القديمة ، وقال : « أبدلنى الله بذلك القرآن(١) » حتى ليطلب إليه عمر نفسه أن ينشده من شعره ، فلا يستجيب له ، وإنما يقرأ سورة البقرة ويقول :« ماكنت لأقول شعراً بعد إذ علمنى الله سورة البقرة وآل عمران(٢) » ، فمن الطبيعى أن يصمت عن الشعر من هم أقل منه فى المستوى الفنى . لقد ضرب لبيد المثل بذلك لشعراء الكوفة التى هاجر إليها عقب تأسيسها واستقر بها حتى مات فى خلافة معاوية(٣) . وما من شك فى أن كثيراً من شعراء الكوفة قد ساروا خلف شيخهم وسلكوا سبيله ، ورددوا معه قولته المشهورة « أبدلنا الله بذلك القرآن » .

ولعل فى هذا ما يفسر لنا قلة شعر الفتوح وضعف حظه من الفنية ،

---

(١) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢١ .

(٢) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ١٤٩ ، وانظر قصة تشبهها فى الأغانى ١٤/٩٤ (ساسى) .

(٣) ابن سعد : الطبقات الكبير ٦/٢١ ، والأغانى ١٤ / ٩٠ (ساسى) .

وهى ملاحظة لاحظناها من قبل(١) . وعللناها هناك باشتغال العرب بالجهاد الذى كان يملأ عليهم أوقاتهم ولا يترك لهم فراغاً يتفرغون فيه لفنهم ، ومن الممكن أن نعلل لها هنا بأن اشتغالهم بالقرآن ، وحرصهم على التفرغ له ، صرفاهم عن الاشتغال بالشعر والتفرغ له .

ولسنا ندعى أن القرآن صرف العرب جميعاً عن قول الشعر أو أنه أخرس ألسنتهم حتى لم تعد تنطق به ، وإنما الذى نقرره هو أنه أضعف من سيطرته على المجتمع الأدبى الإسلامى بعد أن كان هو اللون الأساسى فى الحياة الأدبية الجاهلية . وإذا كان لبيد قد فكر فى أن يحطم قيثارته ، فقد كان هناك غيره من شعراء الكوفة احتفظوا بقيثاراتهم دون أن يحطموها ، ولكن الرجة الدينية والأدبية التى أثارها القرآن فى نفوسهم وفى المجتمع الإسلامى من حولهم كانت تزلزل الأوتار فى أيديهم ، وتجعل الناس لايجدون فى فنهم تلك المتعة الآسرة التى كان القدماء يجدونها فى الشعر القديم ، أو — على أقل تقدير — لايجدون من وقتهم ما يجعلهم يلتفون حولهم ليستمعوا لهم كما كان أسلافهم يفعلون .

وهكذ امرت فترة الفتوح الأولى دون أن تخلف وراءها سوى تلك المجموعة القليلة ، اليسيرة الحظ من الفنية ، من شعر الفتوح ، ودون أن يلمع فيها شاعر من أولئك الفحول الذين يتفرغون لفنهم ، ويفرضون أنفسهم فرضا على المجتمع الأدبى ، ويجبرون الناس إجبارا على أن يستمعوا لهم ، وذلك لأن الكل مشغول بالقرآن الذى كان يتلى عليهم فى كل وقت ، والذى أمروا أن يستمعوا له وينصتوا إذا تلى عليهم .

ولكن لم تكد تستقر الأرض الفنية بعد هذه الرجة حتى أخذ الناس يعيدون أفئدتهم إلى مكانها من صدورهم ، ويعيدون أوتارهم إلى مكانها فى أيديهم ، ولكنهم نظروا حولهم فإذا الأرض غير الأرض . لقد هدمت هذه الرجة العنيفة المعالم الجاهلية القديمة لتظهر مكانها معالم إسلامية جديدة . إنهم يقفون الآن على أرض إسلامية خالصة ، وقد ثبتت أقدامهم فوقها ،

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٣٢ .

وثبتت أوتارهم فى أيديهم فلم يعودوا عاجزين عن أن يضربوا عليها ليستخرجوا منها انغاماً إسلامية جديدة . وكان عصر الفتن هو الذى شهد هذه المحاولات للاستقرار الفنى فى شعر الكوفة .

ولعلنا لا نكون قد نسينا أننا قلنا من قبل(١) إن عصر الفتن هو الذى شهد الرجز الكوفى يخطو خطوته الأولى نحو الإسلامية وشهد القصيد يتابع حطواته فى سبيل التطور الموضوعى والفنى نحو الإسلامية الخالصة ، ورأينا كيف أخذت المعانى الإسلامية والصور القرآنية تظهر فى شعر هذا العصر بصورة ملحوظة واضحة ، وكيف أخذ هذا الشعر يستمد ألفاظه وعباراته من المعجم الإسلامى الجديد ، بل من المعجم القرآنى نفسه ، وكيف أخذ يبتعد عن الفنية الجاهلية ليسجل فنية إسلامية جديدة ، وكيف أخذ يمتص الأفكار والأساليب الإسلامية ليخرجها فناً إسلامياً على حظ كبير من الجدة والطرافة . وكل هذا كان أثراً من آثار الحياة الدينية التى كانت قد استقرت فى نفوس العرب ، وحولتها من جاهليتها الوثنية إلى إسلامية جديدة ، بل خلقتها خلقاً جديداً وأعادت بناءها .

وقد رأينا من قبل(٢) أن عصر الثورات هو الذى شهد ظهور العبقريات الفنية الأولى فى الشعر الكوفى ، وهى عبقريات كانت تعمل جاهدة على أن تعيد للشعر العربى مجده القديم الذى حجبه غبار الوقائع وظلمات الفتن . وقد نشأت هذه العبقريات نشأة إسلامية خالصة ، وتفتحت أعينها على حياة إسلامية واضحة المعالم والسمات . وعلى الرغم من تأجج نيران العصبيات القبلية فى هذا العصر ، وهى تلك العصبيات التى أخذت ترفع رأسها بعد أن بعد العهد بعصر النبوة لتثير فى نفوس الناس ما كان النبى عليه السلام يعمل على إخماده(٣) ، فإن عجلة الزمن لم يكن من الممكن أن ترجع إلى الوراء . وساعد على استمرار تقدمها إلى الأمام ظهور تيارين مضادين لهذا التيار القبلى كانا يعملان فى عنف وقوة على تنقية مجرى النهر

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٥٢ .
(٢) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٥٩.
(٣) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٨١ .

الإسلامى من تلك الأعشاب والطحالب الجاهلية التى كانت تعترض طريقه ، كما كانا يعملان على ألا تبعد هذه العبقريات الفنية التى استأثرت بها الحياة السياسية واجتذبتها إلى ميدانها الرحيب عن الجو الدينى الإسلامى ، وهما تيار الزهد الذى بلغ درجة المد العالى فى هذا العصر ، وتيار الحياة الدينية التعليمية الذى كان يأخذ طريقه محملاً بالتراث الإسلامى الضخم ليصل به إلى مستقره .

لقد مضت هذه العبقريات الفنية تعمل على أن تعيد للشعر العربى مجده القديم ولكن فى دائرة إسلامية جديدة ، إذ لم يكن من الممكن أن تنفصل حياتها الفنية عن حياتها النفسية ، وهى حياة نفسية نشأت فى ظل الإسلام ، وتأثرت بالجو الدينى الذى كان يحيط بها ، فظهرت آثارها فى الشعر ، ولونته بألوان إسلامية خالصة .

ولم يكن هذا التأثير مقصوراً على العبقريات الفنية وحدها وإنما كان تأثيراً عاماً شمل كل شعراء الكوفة فى هذا العصر ، حتى لا نكاد نجد شاعراً إلا ظهر فى شعره هذا التأثير . وكل ما كان بينهم من اختلاف إنما كان اختلافاً فى الدرجة يرجع إلى اختلاف نفسياتهم وتفاوت صلتهم بالحياة الدينية وتأثرهم بها ، كما يرجع إلى اختلاف الموضوع ومدى قربه منها أو بعده عنها .

وكان هذا التأثير يظهر فى الألفاظ والمعانى ، كما كان يظهر فى الأساليب والصور . والمنبع الأكبر الذى كان شعراء الكوفة يستمدون منه هذه العناصر الدينية هو القرآن الكريم . وهو اتجاه طبيعى لأن القرآن — من ناحية — الأساس الأول الذى قامت عليه الحياة الدينية كلها ، ولأنه — من ناحية أخرى — المصدر الدينى الذى شغل به أهل الكوفة أكثر من شغلهم بأى شىء آخر .

وقد رأينا من قبل(١) كيف كان تأثر عبد الله بن خليفة الطائى شاعر ثورة حجر بن عدى بهذه العناصر الإسلامية ، وكيف كانت

---

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٦٥ .

تسيطر عليه العاطفة الدينية ، وتشيع فى شعره الألفاظ والمعانى والصور الإسلامية ، حتى أصبحت هذه العناصر الإسلامية شيئاً أساسياً فى شعره ، وأصبح البناء الفنى عنده يقوم على أساس المزج بين الصور الإسلامية الجديدة والصور القديمة الموروثة . وقد قلنا أن سر الروعة الفنية فى شعره يرجع إلى حرصه على الجو الإسلامى للصورة دون إهمال أو تنكر للتقاليد الفنية القديمة . ويكفى أن نرجع إلى قصيدته الرائية التى قالها فى منفاه بجبلى طيئ وبعث بها الى عَدِىّ بن حاتم — وهى القصيدة التى عرضنا لها من قبل — لتتبين فيها ما أصاب الشعر الكوفى من تغير نتيجة لهذا التأثر بالحياة الدينية ، فحُجْرٌ عنده لم يكن فقط « للخيل تَدْمى نحورها وللمَلِك المُغْزى إذا ما تَغَشْمَرا » ، ولكنه أيضاً صادعٌ بالحق ، ناطق بتقوى « إن قيل بالجَوْر غَيّرا » . وهو لا يعطى السيف فى الحرب حقه فحسب ، ولكنه أيضاً يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر . وهو ليس نعم الفارس فحسب ، ولكنه « نعْم أخو الإسلام » أيضاً . والشاعر لا يدعو لقبره بالسقيا فقط كما كان يفعل القدماء وإنما يدعو له بالسقيا إلى يوم النداء والحشر ، كما يدعو لنازله بالرحمة والخير وبالجنة التى ينال فيها الخلود والحبور . وهو لا يبعث لأصحابه بالسلام فقط ، وإنما يبعث لهم بالسلام مضاعفاً من الله . ثم إذا ما فرغ لنفسه فى منفاه مضى يتحدث عن تخلى قبيلته عنه، ولكنه يعلن أن هذه مشيئة الله وقدره الذى لارادَّ له ، والذى لو شاء لغيره . إنه ساخط على قبيلته كما يسخط الرجل الجاهلى ، ولكنه مؤمن بالله راض بما قدره عليه كما يرضى الرجل المسلم . إن نفسيته يتنازعها تيار جاهلى وتيار إسلامى وكل منهما يحاول أن يجذبها إليه ، وهى لاتستطيع الفكاك من كليهما، تماماً كما كان هذان التياران يتجاذبان نفسيات عرب الكوفة وشعرائها جميعاً .

ولعلنا لم ننس ابن الأحمر الأزدى شاعر التوابين وقصيدته اليائية التى قالها يحرض بها أهل الكوفة على الثورة والخروج مع ابن صرد زعيمها(١) . ولعلنا لم ننس أننا قلنا إن مقدمتها تعد شيئاً جديداً فى الشعر العربى . وليس

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٨٠ .

مظهر هذه الحدة انصرافه عن الصورة التقليدية لمقدمة القصيدة العربية فحسب ، وإنما هو أيضاً هذا الجو الإسلامى الذى تدور فيه ، والذى قلنا إنه صدى لما استقر فى نفس الشاعر من صورة الحج وخروج المسلمين إليه فى سبيل تطهير نفوسهم والتكفير عن ذنوبهم ، وصدى لما استقر فى سمعه من تلك التلبية الإسلامية التى تدوّى أنغامها فى مواسم الحج ، مواسم التطهير والتكفير . وابن صرد عنده ليس داعية للحرب وإنما هو داعية للهدى ، وقبر الحسين يضم المجد ويضم التقى ، والمسلمون أمة تاهوا وضلوا ، ولا سبيل لإنقاذهم من هذا التيه وهذا الضلال إلا بإنابتهم إلى الله وإرضائهم « الواحد المتعاليا » .

ويبدو أننا يجب ألا ننسى أعشى هَمْدان ، وذلك لأن له وضعاً خاصاً فى هذا الجانب من تأثير الحياة الدينية فى الشعر الكوفى ، فهو لم يكن على صلة بالجو الدينى العام فى الكوفة كما كان عبد الله بن خليفة أو عبد الله بن الأحمر أو أمثالهما . وإنما كان على صلة بالحياة الدينية فى دائرتها الخاصة التعليمية ، ويذكر صاحب الأغانى أنه « كان أحد الفقهاء القرّاء ، ثم ترك ذلك وقال الشعر(1) » ، وكانت تربطه بالشعبى فقيه الكوفة صلة نسب ، فقد كان الشعبى زوج أخته ، وكان هو زوج أخت الشعبى(2) . ويذكر الرواة أنه رأى رؤيا أوّلها له الشعبى بأنه سيترك القرآن وقراءته ويقول الشعر(3) . فنحن إذن أمام شاعر متصل بالحياة الدينية فى دائرتها التعليمية الخاصة اتصالاً وثيقاً . وقد يكون من الطريف أن نتلمس تأثير هذه الصلة القريبة فى شعره .

لقد عرضنا من قبل(4) لقصيدته البائية التى قالها فى ثورة التوابين ، والتى يذكر الرواة أنها إحدى المكتّمات اللائى « كن يُكْتَمْن فى ذلك الزمان » ، وقلنا إنها لحن دينى خالص فى أسلوبه وفى معانيه ، وإن الرثاء

---

(1) ٦/٣٣ (دار الكتب) .

(2) انظر المصدر السابق/ ٣٣ ، ٣٤ .

(3) انظر المصدر نفسه / ٣٤ .

(4) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٨٤ .

فيها رثاء إسلامى جديد لاتشوبه شائبة من جاهلية أو تقليد ، وعللنا لذلك هناك بأن الثورة كانت ثورة دينية،ونستطيع أن نعلل له هنا بأن الشاعر لم يكن رجلاً عادياً ، وإنما كان رجلاً من رجال الدين ، لا يعيش على هامش الحياة الدينية وإنما يعيش فى أعماقها ، ولم تكن صلته بها صلة عامة ، وإنما كانت صلة الفقيه القارىء المتخصص .

وقصيدته الداليّة التى أنشدها الحجاجَ بعد القضاء على ثورة ابن الأشعث(١) مثل آخر قوى لهذا التأثير الدينى الذى كان يطبع جانباً من شعره بالطابع الاسلامى الخالص . فهو يقتبس فى مطلعها تلك الآية القرآنية الكريمة التى يقول الله تعالى فيها : « يُريدون أنْ يُطْفئوا نورَ الله بأفواههم ، ويَأبى الله إلاّ أنْ يُتم نُوره ولو كره الكافرون »(٢) :

أبى الله إلاّ أنْ يتمّم نوره ويُطفىء نور الفاسقين فيخمدا

ويتأثر فى البيت الثانى بقوله تعالى » وَأوْفُوا بعَهْد الله إذا عاهدتُمْ ولا تَنْقُضوا الأيْمَان بعدَ توكيدها وقد جَعَلْتم الله عليكم كفيلاً(٣) » :

ويُنزل ذلاً بالعراق وأهله لما نَقَضوا العهد الوثيق المؤكدا

ويستمر فى قصيدته متأثراً فى أسلوبها ومعانيها بأسلوب القرآن الكريم ومعانيه ، مقتبساً منه كثيراً من ألفاظه وعباراته ، كأنما كان يضع الكتاب الكريم نصب عينيه ليتأثر به ويقتبس منه ما يضفى على أبياته جوًّا قرآنياً واضحاً ، فالله قد فرق جموع العراق ومزقها وشردها بما نقضوا من عهد وثيق مؤكد:

وما أحْدثوا من بدعة وعظيمة من القول لم تَصْعد إلى الله مصْعَدا

وهو يشير بهذا إلى قوله تعالى « إليه يَصْعَد الكَلم الطّيب(٤) » ، وسيغلب أولئك القوم الذين « غالبوا الله جَهْرة ، وإن كايَدوه كانَ

(١) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٤١٢ .
(٢) التوبة : ٣٢ ، وانظر أيضاً الصف : ٨ .
(٣) النحل : ٩١ .
(٤) فاطر : ١٠ .

أقوىوأكيدا » وكأنهيجمع بين معنى الآية الكريمة «ومكروا ومكرالله والله خير الماكرين(1) » ، ولفظ الآيتين الكريمتين « إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً »(2) . وتلك سنة الله فى أرضه ولن تجد لسنة الله تبديلاً :

كذاك يُضل الله مَنْ كان قلبه مريضاً ومَن والى النفاق وألحدا

والضلال ومرض القلب والنفاق والإلحاد كلها ألفاظ إسلامية تعبر عن معان دينية . وهو يمدح الأمويين مدحاً دينياً ، ويخلع عليهم طائفة من الصفات الإسلامية ، ويصورهم فى صورة إسلامية بعيدة عما نعرفه من صور المدح القديم ، فأمير المؤمنين معانٌ ومؤيد من الله تعالى ، وقد أظهره سبحانه « على أمة كانوا بُغاةً وحُسّدا » وبنو مروان خير أئمة وأكرم قريش جميعاً « إلا النبي محمداً » والله يسدد خطوات الخليفة وينصره على من يغالبون الله ، وهو يرجو أن يحدث هؤلاء الضالون المنافقون توبة نصوحاً . وهكذا تتوالى الصور الإسلامية ويأخذ بعضها برقاب بعض ، وهى تظهر أحياناً فى صورة اقتباس خالص من القرآن الكريم ، وأحياناً فى صورة تأثر بأسلوبه ومعانيه ، وأحيانا فى صورة ترديد للمثل الإسلامية التى رفع الإسلام من شأنها ، وإغفال للمثل الجاهلية التى قضى الإسلام عليها .

وهى صور كانت تتردد فى شعره من حين إلى حين لا فرق فى ذلك بين شعره السياسى أو مدائحه أو أهاجيه أو شعره فى الزهد أو شعره فى المرأة ، على نحو ما نرى فى قوله :

وفى أربعين توفيتُها وعشرٍ مضت لى مُستبصر

وموعظةٌ لامرئ حازم إذا كان يسمع أو يبصر (3)

فهو ترديد لتلك الفكرة التى ألح عليها القرآن كثيراً عند حديثه عن السمع والبصر . وكما فى قوله :

أعوذ بربى من المُخزيا ت فيما أسر وما أجهر (4)

---

(1) آل عمران : ٥٤ .

(2) الطارق : ١٥ ، ١٦ .

(3) الأغانى ٦/٣٨ (دار الكتب) .

(4) المصدر السابق / ٤١ .

فهو ترديد لما يذكره القرآن من مراقبة الإنسان لربه فى سره وجهره، وكما فى قوله :

فأعْطِ ما أعطيتَــــه طَيِّبــا لاخير فى المنكود والناكـــد
نحن ولدناكَ فلا تَجْفُنُــــا والله قد وصاك بالوالـــد[1]

وهما صورتان إسلاميتان تدوران فى دائرة المثالية الخلقية التى يدعو الإسلام إليها .

والواقع أن المسألة – فى حقيقتها – ليست مجرد ظهور ألفاظ أو عبارات قرآنية فى شعره ، أو استعارة بعض الصور والأفكار منه ، وإنما هى هذه الدرجة العالية من الفصاحة التى وصل إليها أسلوبه ، وهذا المستوى الرفيع من القدرة على التعبير الفنى الذى بلغه ، أو هى هذه العبقرية الفنية التى شاركت فى النهوض با شعر الكوفى مشاركة ممتازة ، والتى لانتردد فى أن نردها إلى تأثير القرآن فى أسلوبه بحكم صلته الوثيقة به وانطباع عباراته وصوره وأساليبه فى ذهنه ونفسه.فما من شك فى أن هذه الفصاحة التى تشيع فى شعره كله والتى لاحظها القدماء من قبل فوصفوه بأنه « شاعر فصيح[2] » ترجع – فى بعض أسبابها – إلى هذه الصلة التى ربطت بينه وبين القرآن أفصحِ كتاب عرفته العربية فى جميع عصورها .

والأعشى – من هذه الناحية – يشبهه شاعر آخر من شعراء الكوفة متأخر عنه زمنياً ولكنه أموى مثله ، وهو الكُمَيْت .

والكميت كالأعشى عالم من علماء الدين ، يذكرون عنه أنه كان فقيه الشيعة وحافظاً للقرآن[3] ، كما يذكرون أنه كان من رواة الحديث « رَوَى الحديثَ ورِوى عنه »[4] . فهو إذن عالم من علماء الدين لايعيش على هامش الحياة الدينية ، وإنما يعيش فى أعماقها فقيهاً محدثاً حافظاً للقرآن .

---

(١) المصدر نفسه / ٤٨ .
(٢) المصدر نفسه / ٣٣ .
(٣) البغدادى : خزانة الأدب ١/٦٩ .
(٤) الأغانى : ١٥/١٢١ (ساسى) .

وكان طبيعياً — نتيجة هذا كله — أن تظهر فى شعره هذه العناصر الدينية التى كان يتصل بها ، بل التى كان يعيش فيها ولها . ولكن شيئاً آخر كان يصل أيضاً بينه وبين هذه الحياة الدينية ، وهو شيء كاد ينفرد به دون الأعشى . فإذا كان الأعشى قد عاصر ثورة ابن الأشعث وهى ثورة سياسية خالصة فى دوافعها واتجاهاتها وغاياتها ، فإن الكميت عاصر ثورة زيد ابن على ، وهى ثورة دينية من بعض جوانبها ، وإذا كان ابن الأشعث رجلاً سياسياً فإن زيد بن على كان رجلاً سياسياً أيضاً ولكنه كان قبل كل شيء إماماً من أئمة الدين ، وعالماً من علمائه ، ثم هو — فوق هذا كله — من سلالة النبى عليه السلام . ومعنى هذا أن الكميت كان يدور بشعره فى دائرة دينية ، ويتجه به إلى إمام من أئمة الدين ، بل إلى سليل النبى عليه السلام ، فمن الطبيعى أن تشيع فيه المعانى الدينية والألفاظ الدينية ، بل من الطبيعى أن يكون جوه جواً دينياً فى كثير من جوانبه . فهو فى مدحه لآل البيت وفى هجائه لبنى أمية يدور فى دائرة دينية ، ويعبر عن عاطفة دينية متأصلة فى نفسه ، بل عن عقل دينى مسيطر عليه ، ومعانيه فى كلا المجالين — مجال المدح ومجال الهجاء — معان إسلامية تتصل بالمثل الأخلاقية التى يدعو إليها الإسلام، والصفات التى يخلعها على بنى هاشم صفات إسلامية فى مجموعها . إنها العدل والإحسان والبر والصدق والتقوى والخير والاستقامة والرأفة والرحمة والعلم والهداية ، وكف الأيدى عن الأذى والشر والبغى والجهل والعدوان. إنها — فى عبارة موجزة — الصفات الإسلامية التى يجب أن يتحلى بها المسلم فى مظهره ومخبره حتى يكون مسلماً حقاً . والصفات التى يهجو بها بنى أمية هى الصفات التى تباعد بين صاحبها وبين الإسلام إنهم عنده ضالون مضلون مبتدعون ، وهم أبعد الناس عن العدل والخير وأقرب الناس إلى الظلم والعدوان ، بل هم أبعد الناس عن الإسلام وأقرب الناس إلى الجاهلية والكفر . إنهم يتلاعبون بأحكام الدين ويحرفون فيها ، ويبتدعون مالم ينزل به القرآن وما لم يأت به النبى ، تماماً كما كان يفعل رهبان النصارى حين كانوا يتلاعبون بكتابهم المقدس ويُحرفون الكلم عن مواضعه . بل إنهم يُحلون ما حرم الله ويحرمون ما أحله .

لقد شغلت هذه المعانى الدينية وأمثالها ذهن الكميت ومضى يعبر عنها فى شعره فى أسلوب إسلامى يعتمد حيناً على القرآن ، وحيناً على الحديث ، وحيناً على الفقه . وهو اعتماد يظهر تارة فى صورة اقتباس للعبارة أو الصورة ، على نحو ما يظهر فى قوله :

ألم ترنى فى حب آل محمد أروح وأغدو خائفاً أترقب(١)

فهو اقتباس لتلك العبارة الرائعة التى يرسم فيها القرآن صورة لموسى عليه السلام حين استغاثه الذى من شيعته على الذى من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه ، فأصبح فى المدينة خائفاً يترقب(٢) .

وتارة يظهر فى صورة تأثر بالعبارة أو الصورة على نحو ما يظهر فى قوله عن الخليفة الأموى والقرآن :

ألم يتدبر آيه فتدله على تركه ما يأتى أم القلب مقفل(٣)

فهو تأثر واضح بقوله تعالى « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها »(٤) ، وكما يظهر فى قوله رافعاً الخطاب إلى مقام النبى صلى الله عليه وسلم :

وبوركت مولوداً وبوركت ناشئا وبوركت عند الشيب إذ أنت أشيب
وبورك قبر أنت فيه وبوركت به وله أهل لذلك يثرب(٥)

فهو تأثر واضح بتلك الآيات الكريمة التى يتحدث فيها سبحانه عن يحيى وعيسى عليهما السلام سلاماً منه — عز وجل — عليهما يوم ولدا ويوم يموتان ويوم يبعثان(٦) .

وتارة يظهر فى صورة إشارات إلى بعض الآيات أو الأحاديث أو المسائل الفقهية ، كما فى قوله مخاطباً بنى هاشم :

---

(١) الهاشميات / ٥٤ .
(٢) انظر القصص : ١٥ — ١٨ .
(٣) الهاشميات / ١٢١ .
(٤) محمد : ٢٤ .
(٥) الهاشميات / ٤٣ .
(٦) انظر مريم : ١٥ ، ٣٣

وجدنا لكم فى آل حم آيـــةً تأوّلهـــا منا تقىٌّ ومُعْرِب
وفى غيرها آياً وآيا تتابعـــتْ لكم نَصَبٌ فيها الذى الشك مُنْصِب(١)

فهو يشير فى البيت الأول – كما يقول شارح هاشمياته – إلى قوله تعالى « لا أسألُكُم عليه أجْراً إلاّ المودةَ فى القُرْبَى » ، وفى البيت الثانى إلى قوله سبحانه « إنما يريد الله ليُذْهِبَ عنكم الرِّجْسَ أهْلَ البيتِ ويُطَهِّرَكم تَطْهيرًا » وإلى قوله عز وجل « وآتِ ذا القُرْبَى حقّه » وإلى قوله جل اسمه « فإنّ لله خُمُسَه وللرّسولِ ولذى القُرْبَى(٢) » . وكما فى قوله عن النبى صلى الله عليه وسلم والملائكة :

والحاشر الآخِرِ المَصَدّق للـــ أولِ فيما تَنَاسَخُ الكُتُب
والراكب الطالب المسخّرة الـ ريحُ له ناصرينَ والرُّعُـــب
والطيّبـــون المُسَوّمون أولو الـ أجنحة المُدْرِكون ما طَلَبُوا(٣)

فهو فى البيت الأول – كما يقول شارح هاشمياته – يريد الحديث الذى روِىَ عن النبى صلى الله عليه وسلم « لى خمسة أسماءٍ أنا محمّد وأحمد والماحى والحاشر والعاقب » ، كما يشير فى البيت الثانى إلى قوله عليه السلام « أيِّدْت بالرّيح والرُّعْب » ،وذلك حين سُخّرت له الريح أربعين يوماً فى غزوة الأحزاب ، وقَذَفَ الله الرعب فى نفوس المشركين ، ويشير فى البيت الثالث إلى قوله تعالى « يُمْدِدْكم رَبُّكم بخمسةِ آلافٍ من الملائكة مُسَوّمين » ، وذلك أن الملائكة سُخّروا للنبى عليه السلام حتى قاتلوا معه(٤).

ويطول بنا القول لو مضينا نتتبع تأثير الحياة الدينية فى شعر الكميت ، ونستقصى الأمثلة عليه ، فإن هذا التأثير ظاهر فيه بشكل واضح . ولكن حسبنا أن نذكر أنه لفت أنظار القدماء حتى دفع راويته ابن كناسة ، وهو أحد

---

(١) الهاشميات / ٣٨ .
(٢) المصدر السابق / ٣٨ ، ٣٩ .
(٣) المصدر نفسه / ٨٥ ، ٨٦ .
(٤) المصدر السابق / الموضع نفسه .

علماء الكوفة ورواتها وشعرائها فى القرن الثانى ، إلى أن يضع كتاباً سماه « سرقات الكميت من القرآن وغيره »(١) .

ومع ذلك فلم يظهر أثر الحياة الدينية فى شعر شاعر كوفى مثلما ظهر فى شعر أبى العتاهية . وهى ظاهرة تعد طبيعية فى شعر شاعر زاهد . فهذه الحياة الزاهدة التى فرضها أبو العتاهية على نفسه كانت تفرض عليه أن يتصل بشيئين كان لهما أعمق الأثر فى ظهور هذا الجو الدينى فى شعره : القرآن والحديث من ناحية ، ثم مواعظ الزهاد وخطب القصاص فى العصر الأموى من ناحية أخرى . فموضوع الزهد من ناحية ، والمنابع التى كان يستمد منها أفكاره من ناحية أخرى هما السببان الأساسيان لظهور هذه العناصر الدينية فى شعره بصورة واسعة .

وكل من يقرأ شعره يشعر شعوراً قوياً بأنه يعتمد اعتماداً كبيراً على القرآن والحديث ، ويستمد من معانيهما وألفاظهما وصورهما وأساليبهما ما يضفى على شعره جواً دينياً إسلامياً ، حتى لتوشك بعض قصائده ومقطوعاته أن تكون ترجمة شعرية لمعانى القرآن والحديث ونقلاً حرفياً لكثير من ألفاظهما .

وإذا كنا قد قلنا عند حديثنا عن الكميت إن القول يطول بنا لو مضينا نتتبع تأثير الحياة الدينية فى شعره ، فإن هذا القول ينطبق أيضاً على أبى العتاهية ، بل إنه ينطبق عليه بصورة أقوى وأشد ، فإن عناصر هذه الحياة منتشرة فى شعره انتشاراً واسعاً بصورة ربما لا تكون موجودة عند شاعر آخر(٢) . ولو أننا رجعنا إلى ماقدمناه فى الفصل السابق من عرض لموضوعات شعره لاستطعنا أن نضع أيدينا على كثير من هذه العناصر . ومن الممكن — فى ضوء هذا العرض — أن نلاحظ أن الحديث عن الحياة الدنيا وزوالها وغرورها

---

(١) ابن النديم : الفهرست / ٧١ .

(٢) انظر على سبيل المثال ديوانه / ٤ ، ٦ ، ٨ ، ١١ ، ١٥ ، ٢١ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٣٧ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٠ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٨٥ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٧٧ ، ١٨١ ، ١٨٩ ، ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢٣٨ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ ، ٣٦٣ ، ٢٧٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٥ ، ٢٩٠ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ .

يستمد كثيراً من أفكاره من القرآن والحديث ، وأن الحديث عن الآخرة وما أعده الله فيها من ثواب وعذاب ، والحديث عن يوم القيامة وما يحدث فيه يستمد كل أفكاره من هذين المنبعين ، وأن الحديث عن التقوى موضوع إسلامي خالص ، وأن العظات الدينية تستمد أكثر عناصرها من الحياة الدينية الإسلامية ، وأن الابتهالات الصوفية تدور كلها فى جو إسلامى ، بل جو قرآنى . وهكذا نستطيع أن نلاحظ أن الجانب الأكبر من شعر أبى العتاهية يستمد مادته من الحياة الدينية ، ويدور فى جو إسلامى خالص .

وساعد أبا العتاهية على هذا سهولة الشعر عنده وقرب مُتَنَاوَله ومقدرته الفائقة على نظمه وارتجاله ، أو — بعبارة أخرى — مقدرته على « التّرجمة الشعرية » ، وهى تلك المقدرة التى تحدثنا عنها فى الفصل السابق حديثاً طويلا[1] . فقد كانت هذه المقدرة تيسر له السبيل لتحويل معانى الآيات والأحاديث التى يريد نقلها إلى شعر موزون مقفى . وكما لاحظنا من قبل نلاحظ هنا أنه كان أحياناً يترجم ترجمة فيها شىء قليل أو كثير من التصرف ، وأحياناً أخرى يترجم ترجمة حرفية ، بل إن التّرجمة تتحول عنده أحياناً إلى اقتباس ينقل به الآية أو الحديث كما وردت فى القرآن أو كما روى عن النبى عليه السلام ، فهو يقول :

المرء آفتُه هـوَى الدنيـا ... والمرء يَطْغَى كلّما استغنى[2]

وهى ترجمة حرفية لقوله تعالى « كَلاّ إن الإنسان لَيَطْغَى ، أنْ رآه استَغْنَى[3] » ويقول :

وهو الخفىّ الظاهر الملك الـذى ... هو لم يزل ملكا على العرش استوى[4]

فإلى جانب هذه الطائفة من أسماء الله الحسنى التى يرصّع بها صَدْرَ بيته نراه يقتبس فى آخره تلك الآية الكريمة « الرّحْمن على العَرْشِ استَوَى »[5] . ويقول :

---

(١) انظر فصل « الشعر والحياة الاجتماعية » ص ٥٧٦ — ٥٩٠ .

(٢) ديوانه / ٤ .

(٣) العلق: ٦ ، ٧ .

(٤) ديوانه / ٨ .

(٥) طه : ٥ .

الموت حقٌّ والدار فانيــــــــة وكل نفسٍ تُجزَى بما كسَبَتْ(1)

وهى ترجمة حرفية لتلك الآيات الكريمة التى تتحدث عن الجزاء والكسب(2) ويقول :

فما ماتت الأحياء إلاّ ليُبْعَثــــوا وإلا لتُجزَى كلّ نفس بما سَعَتْ(3)

وهى ترجمة مع بعض التصرف لقوله تعالى « وَأنْ ليسَ للإنسان إلاّ ماسَعَى . وأنّ سَعْيَه سوف يُرَى(4) » ويقول :

أرى الموت دَيْناً له علّــــــة فتلك التى كنتَ منها تَحيدُ(5)

وهو اقتباس واضح من قوله تعالى « وجاءت سَكْرَةُ الموتِ بالحقّ ذلك ماكنتَ منه تَحيد(6) » . ويقول :

فى كلّ ما تلتـــــذّ أنفسهــم أنهارهم منْ تحتهم تَجْرى(7)

وهو اقتباس وا ضح من تلك المجموعة الكبيرة من الآيات الكريمة التى تتحدث عن أنهار الجنة(8) . ويقول :

هـــــو ربى وحسبيَ الله ربّى فَلَنعْمَ المولى ونعْمَ النّصيرْ(9)

وهو نقل حرفى من قوله تعالى « فقل حَسْبى الله »(10) ، وقوله « نعْم المولَى ونعْمَ النّصير(11) » . ويقول :

---

(1) ديوانه / 37 .

(2) انظر ابراهيم : 51 ، وغافر : 17 ، والجاثية : 22 .

(3) ديوانه / 51 .

(4) النجم : 39 ، 40 .

(5) ديوانه / 72 .

(6) ق : 19 .

(7) ديوانه / 117 .

(8) انظر محمد فؤاد عبد الباقى : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، مادة « الأنهار »

(9) ديوانه / 103 .

(10) التوبة : 129 ، وانظر أيضاً الزمر : 38 .

(11) الأنفال : 40 ، وانظر أيضاً الحج : 78 .

كأنَّ حيًّا قد قام نادبـــــه والتفت السّاق منه بالســاقِ
واستلَّ منه حياتَه ملَكُ الـــ ـمَوْت خفيًا وقيل مَنْ رَاقِ[1]

وهو اقتباس واضح ونقل حرفي للآيتين الثانية والرابعة من قوله تعالى « كلاّ إذا بلَغَت التّراقي . وقيلَ مَنْ رَاقٍ . وظَنّ أنه الفراق . والتفّت الساق بالساق . إلى ربّك يومئذٍ المَسَاق[2] » .

وكما كان يقتبس من القرآن ويترجم بعض آياته ، كان أيضاً يقتبس من الحديث ويترجم معانيه حيناً ، ومعانيه وألفاظه حيناً آخر ، كما في قوله :

وَدَعْ ما يَريبك لا تأتــهِ وجزْه إلى كلّ مالا يَريبْ
أراك لدنياك مستــــوطنا ألم تَدر أنك فيها غريبْ[3]
إنا لمستوطنــــــون داراً نحن بها عابرو سبيـــل[4]

فهو اقتباس واضح ونقل حرفي للحديثين الشريفين « دعْ ما يَريبُكَ إلى ما لا يَريبُك » و « كُنْ في الدنيا كأنكَ غريبٌ أو عابر سَبيل »[5] ، وكما في قوله :

جَمَعْتَ من الدنيا وحزْتَ وَمنّيْتا ومالك إلا ما وَهَبْتَ وأمضيتَــا
ومالكَ مما يأكل الناس غيرَمَـــا أكلتَ من المال الحلال وأفنَيْتَا
ومالكَ إلا كلّ شيء جعلتـــــه أمامكَ لا شيءٌ لغيرك أبقيتـــا
ومالك مما يلبس الناس غيرمـــا كَسَوْتَ وإلا ما لَبِسْتَ فأبليتا[6]

فهو اقتباس واضح وترجمة توشك أن تكون حرفية لقوله صلي الله عليه

---

(١) البيان والتبيين ٣/١٨٥ . وهذان البيتان من أبيات أربعة لم يروها ديوانه .
(٢) القيامة : ٢٦ — ٣٠ .
(٣) ديوانه / ٢٧ .
(٤) ديوانه / ٢٠٩ .
(٥) انظر الشبرخيتي : شرح الأربعين حديثاً النووية — الحديث الحادى عشر / ١٣٤ — ١٣٧ ، والحديث الأربعين / ٢٧٠ — ٢٧٣ .
(٦) ديوانه / ٤٦ .

وسلم : « يقول ابن آدم مالى مالى، وإنما لك من مالكَ ما أكلتَ فأفنيتَ أو لبستَ فأبليت ، أو تصدقتَ فأمضيتَ »(١) .

ومن المهم أن نلاحظ أن هذا التأثر بالقرآن والحديث لم يكن مقصوراً فقط على شعره الزهدى، وإنما كان يظهر أيضاً فى موضوعات شعره الأخرى، حتّى فى شعره الغزلى ، وإن يكن ظهوره فى هذه الموضوعات أقل من ظهوره فى موضوع الزهد . وهذا يرجع إلى طبيعة الموضوع ومدى قربه من الجو الدينى أو بعده عنه ، فهو يقول مثلاً فى مدحه للخليفة المهدى متحدثاً عن الخلافة :

ولو رامها أحدٌ غــــيره ... لزلزلَت الأرض زِلزَالَـها
ولو لم تُطعْـــه بنات القلوب ... لما قَبِل الله أعمالهـــا(٢)

وواضح أنه يقتبس فى البيت الأول قوله تعالى « إذا زلزلَت الأرض زلزَالَـهَا »(٣) ، وأنه يتأثر فى البيت الثانى أسلوب القرآن الكريم حين يتحدث عن تقبّل الله الأعمال الصالحة . ويقول فى عتاب عمرو بن مَسْعَدة حين استأذن عليه فحُجبَ عنه :

لستم تُرَجّوْن للحســاب ولا ... يوم تكون السماء مُنْفَطره(٤)

والمعنى هنا معنى دينى إسلامى ، والعبارة عبارة قرآنية متأثرة بحديثه تعالى عن انفطار السماء يوم القيامة(٥) . ويقول فى نكبة البرامكة :

شُتّت بعد التجميع شملهـــمُ ... فأصبحوا فى البلاد قد تاهـــوا
كذاك مَنْ يُسْخط الإله بما ... يُرضى به العبد يَجزِه الله
سبحانَ من دانت الملـوك له ... أشهد أنْ لا إله إلا هُــوْ
طُوبَى لمن تاب بعد غرّتـــه ... فتابَ قبل الممات طُوبَــاه(٦)

---

(١) النسائى : السنن ١٢٥/٢ (كتاب الوصايا) .
(٢) الأغانى ٣٤/٤ (دار الكتب) .
(٣) الزلزلة : ١ .
(٤) الأغانى ٢٢/٤ (دار الكتب) .
(٥) انظر الانفطار : ١ .
(٦) تاريخ الطبرى ٦٨٨/٢/٣ .

وهي أبيات تدور في جو ديني خالص ، ويظهر فيها تأثير إسلامي واضح ،ليس فقط في ذلك النقل الحرفي لإحدى الشهادتين ، وإنما أيضاً في طريقة الصياغة وأسلوب التفكير . وهو في مقدمة قصيدة له في مدح الهادى يصف زجاجة الخمر بأنها :

زَهْــراء مثــل الكوكب الــ ـ ـدُرّيّ في كفّ المُدِيــرِ

ويتلهف على صاحبات له :

غُرّ الوجــوه محجّبــا ت قاصراتِ الطّرْف حُــورِ [1]

والتشبيه في البيت الأول مقتبس من قوله تعالى « الزّجَاجَة كأنها كوكبٌ درّي »[2] ، والصورة في البيت الثاني منقولة عن الصورة القرآنية الجميلة لحُورِ الجنة في قوله تعالى « فيهنّ قاصرات الطّرْف لم يَطْمثْهُنّ إنسٌ قَبْلَهُم ولا جَانٌ »[3] ، وقوله تعالى «حُورٌ مقصوراتٌ في الخيَام »[4]. وهو في غزله بعُتْبَة يذكر حيناً أنه لا شيء ينسيه إياها حتى تلك المتع الخالدة في جنة الفردوس :

ياربّ لو أنسَيْتَنيهــا بما في جَنّة الفردوس لم أنْسَهَا

ويذكر حيناً آخر أنّ الله رآها أحسنَ خلْقه وأجمله فخلق حُورَ الجنان على مثَالها :

إن المَليكَ رآكِ أحســنَ خلقــهِ ورأى جَمالَكْ

فحذَا بقُــدرة نفســه حُورَ الجنان على مثَالكْ[5]

والواقع أن الحياة الدينية لم يكن تأثيرها مقصوراً على أولئك الشعراء الذين كانوا متصلين بها اتصالاً قريباً أو اتصالاً مباشراً،وإنما تجاوزهم إلى شعراء اللهو والمجون والزندقة . وهي ظاهرة تبدو غريبة لأول وهلة ، ولكنها—

(١) الأغاني ٤/٦١ (دار الكتب) .
(٢) النور : ٣٥ .
(٣) الرحمن : ٥٦ .
(٤) الرحمن : ٧٢ .
(٥) الأغاني ٤ / ٥١ (دار الكتب) .

فى حقيقة الأمر — تعد شيئاً طبيعياً فى مجتمع كالمجتمع الكوفى يعيش فيه الفريقان متجاورين ، ويشتد بينهما الصراع والجدل حول النزعتين اللتين يمثلانهما . وهو صراع كان يترك آثاره فيهما جميعاً سواء أظهرت هذه الآثار فى صورة رد فعل طبيعى أم فى صورة رد فعل عكسى . فلم يكن شعراء اللهو والمجون والزندقة فى عزلة عن الحياة الدينية من حولهم ،وإنما كانوا يتصلون بأصحابها ويتجادلون معهم حيناً ويسخرون منهم حيناً آخر ، وهم فى جدلهم يتأثرون بهم ، ويظهر هذا التأثر فى شعرهم عن قصد أو عن غير قصد ، وهم فى سخريتهم يتخذون منهم ومن حياتهم الدينية مادة لسخريتهم وموضوعاً لشعرهم .

ولو أننا رجعنا إلى ما قدمناه من عرض لموضوعات شعر تلك المدرسة اللاهية(١) لرأينا أن الدين كان مادة يستغلها هؤلاء الشعراء فى شعرهم ، وأن العناصر الدينية كانت تظهر من حين إلى حين فى قصائدهم ومقطوعاتهم. ومن الممكن أن نلاحظ أنهم كانوا يتخذون منها أحياناً مادة للسخرية والعبث والاستهتار ، وأحياناً أخرى مادة فنية يلونون بها شعرهم بلون يخالف ألوان لوحاتهم ليحدثوا مفارقة فنية تضفى على أعمالهم جمال الأضداد حين تجتمع ، وهم فى كلتا الحالتين يرون فيها مجالاً لإظهار علمهم بها ، وصلتهم بجميع جوانب الحياة العقلية المحيطة بهم ، وأنهم لا يعيشون فى عزلة عقلية عنها .

وقد قلنا فى الفصل السابق إن الظاهرة التى تلفت النظر فى خمريات الأقيشر والتى تعد شيئاً جديداً فى الشعر العربى هى استهتاره بالإسلام واستخفافه بشعائره . ورأينا كيف يصور صيحة الفرح التى تصدر من الساقى حين يشق الدن فى صورة التكبير ، وكيف يبالغ فى تصوير إغواء الخمر بأنها إذا رآها الصائم وهى تدور عليهم أفطر ، وكيف يصور فعلها بنديمه حتى تركته عاجزاً عن الصلاة لا يكاد يقيمها ، وقد ذهب السكر بما كان يحفظه من القرآن ، وكيف يتحدث عن فعلها بنفسه حتى تركته يقف على المنبر ليحل للناس الحرام ويمجد الرذائل ويطعن فى أعراض الناس .

---

(١) انظر فصل « الشعر والحياة والاجتماعية » ص ٦٠٧ — ٦٣٨

ورأينا كيف كان ابن عمَّار يتغنى فى دار ابن رَامينَ باستهتاره بالدين . وكيف كان يتحدث عن فعل الخمر به وبندماه حتى تركتهم يغفلون عن ذكر الله وينسون صلاتهم ، فإذا ما ذكروها قاموا إليها سكارى بلاعقل ولا دين ، يتعثرون فى مشيهم كأنهم « الأوز التى تأتى من الصين » ، أو عميان النصارى يتخبطون فى طريقهم « إلى يوم الشعانين » .

ورأينا أيضاً كيف كان أبو دلامة ضيق الصدر بالشعائر الدينية التى تحول بينه وبين الخمر ، وكيف كان يصور هذا الضيق فى شعره ، فيقول تارة إن الصلاة تصده عن ذلك « المسجد » الذى يعلل فيه بالسماع وبالخمر ، وإنه لا يؤديها إلا كارهاً ، لأن قلبه لم ينشرح لغشيان المساجد ، ولأنه لا يريد أن يسلك سبيل البر والإحسان والخير ، بل إنه لا يبالى أن تكون ذنوب العالمين على ظهره ، ويقول تارة إن الصوم يحول بينه وبين الخمر ، وإنه يتمنى أن يكون بينه وبين رمضان أرض غليظة تحول دون وصوله إليه ، وإنه لا يريد ليلة القدر التى يقوم لها ثلاثين ليلة حتى تتكسر رجلاه ، ويقول تارة أخرى إن الحج مشقة لا داعى لها لشخص مثله رقيق الإسلام ضعيف الإيمان ليس حريصاً على الأجر ولا على ثناء الناس على دينه .

ثم رأينا كيف ارتفعت نغمة الاستهتار الدينى عند عصابات المجان فى فترة الخضرمة حتى تحولت إلى لون من ألوان الشك الدينى الذى يتغلغل فى أعماق العقيدة لينكر بعض أصولها ، ويستخف ببعضها الآخر ، وكيف كان شعراء هذه العصابات يستغلون العناصر الدينية فى شعرهم ليطعنوا الدين فى صميم عقائده ، ويثيروا غباراً ثقيلاً من الشك والإلحاد حوله ، على نحو ما كان يفعل آدم بن عبد العزيز أو والبة أو غيرهما من هؤلاء الشعراء .

ومن الممكن أن نرى فى أبيات أبى العتاهية فى عتبة ، وهى الأبيات التى أشرنا لها منذ قليل ، صورة لاستغلال هذه العناصر الدينية لا من أجل السخرية بالدين أو الشك فيه وإنما من أجل تلوين اللوحة الفنية بلون مخالف لألوانها يضفى عليها تلك المفارقة الفنية التى تحدثنا عن تأثيرها فى إثارة جمال الأضداد حين تجتمع .

(٣)

الشعر والحياة اللغوية :

فى ضوء ما أسلفناه من حديث عن الحياة اللغوية فى الكوفة(١) وعن طبقاتها الاجتماعية(٢) نستطيع أن نلاحظ أن الحياة اللغوية فيها مرت بثلاثة عصور : عصر العربية الفصحى ، وعصر الصراع بين العربية الفصحى والعربية المولّدة ، وعصر العربية المولدة .

فإلى جانب الصراع الاجتماعى الذى كانت رحاه تدور طوال القرن الأول وفترة غير قصيرة من القرن الثانى كان هناك صراع لغوى تدور رحاه بين اللغة العربية واللغات المحلية التى كانت تتكلم بها العناصر الأجنبية التى وفدت على الكوفة واستقرت بها أو التى كانت مستقرة من قبل فى المنطقة التى أسست فيها .

ولم يكن هذا الصراع اللغوى فى الكوفة إلا صورة من الصراع اللغوى العام فى سائر الأقاليم المفتوحة بين العربية ، لغة الدين الجديد ، ولغة الجيش المنتصر الفاتح ، وبين اللغات المحلية لهذه الأقاليم . وهو ذلك الصراع الذى وفّى حقه من البحث المستشرق الألمانى « يوهان فك » فى كتابه « العربية : دراسات فى اللغة واللهجات والأساليب » .

ولسنا هنا بصدد دراسة هذا الصراع اللغوى دراسة مفصلة ، ولكن حسبنا أن نلاحظ — مع فك(٣) — أن السكان الأصليين فى الأقاليم الأجنبية التى فتحها العرب قد تمسكوا فى أول الأمر بلغاتهم المحلية ، كما تمسك العرب بلغتهم القديمة ، وحاولوا أن يبتعدوا بها عن دائرة هذه اللغات المحلية ، ولكن

---

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٥٩ .

(٢) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٥٨ .

(٣) انظر الفصلين الأول والثانى من كتابه « العربية » / ٧ — ٨٤ .

استقرار الإسلام فى هذه الأقاليم ، وازدياد عدد الموالى الذين كانوا يؤلفون الطبقات الدنيا والوسطى فى المجتمع الإسلامى ، جعلا العناصر الطامحة من هذه الطبقات تسعى إلى امتلاك زمام اللغة التى تنطقها الطبقة العربية العليا لتجد لها مكاناً فى المجتمع الجديد ، فى حين بقى السواد الأعظم عند أسلوب لغوى دارج ظهرت فيه سمات من التطور نحو العربية المولدة التى أخذ نموها فى الثلث الأخير من القرن الأول شكلاً يهدد العربية البدوية بخطر الفساد والانحلال ، ومن هنا ظهرت حركة « التنقية اللغوية » التى كانت تعمل جاهدة على تطهير العربية وتخليصها من الشوائب الأجنبية . ولم تظهر هذه الحركة عند الطبقة العليا من العرب فقط ، وإنما ظهرت أيضاً فى الدوائر الإسلامية غير العربية من طبقة الموالى التى كانت – فى سبيل طموحها إلى محاكاة الطبقة السائدة فيما تفعل – تجاريها أيضاً فى الناحية اللغوية وتحتضن حركة تنقية اللغة بما فى ذلك من إعلاء لشأن اللغة البدوية الخالصة .

وعلى الرغم من سقوط الدولة العربية ، ونزول طبقة السادة العرب عن المسرح ، لم تهو اللغة العربية فى هوة السقوط الذى حاق بالدولة العربية ، ولم تنزل عن المسرح مع أصحابها العرب ، وذلك لأن لغة القرآن قد صارت فى شعور كل مسلم – أيا كانت لغته الأصلية – جزءاً لا ينفصل عن حقيقة الإسلام ، حتى إن الفرس الذين باشروا الحكم فى ذلك الوقت لم يكونوا يستطيعون أن يفكروا فى رفع إحدى لهجاتهم لتكون لغة الدولة التى أقاموها ، بل حتى الشعوبيون الذين ادعوا تفوق الشعوب غير العربية لم يستطيعوا أن ينتقصوا شيئاً من مكانة العربية وقيامها مثلاً أعلى . وأيضاً لأن الأسرة الحاكمة الجديدة أخذت تبرز الطابع الدينى لسلطانها ، وصارت تعلن أنها وريثة السلطان الإلهى الذى أسسه محمد صلى الله عليه وسلم .

ولكن الأمر الذى لا شك فيه هو أن العصر العباسى بدأ مرحلة جديدة فى تاريخ اللغة العربية تختلف تماماً عن العصر الأموى ، فقد كانت الأسرة الأموية جد قريبة إلى أهل البادية بحيث كانت تجد مدخلاً مباشراً إلى عالم تفكيرهم ، وكانت تنطق بلسانهم ، وتحسن فهم أشعارهم . ولكن العباسيين – على الرغم من أنهم كانوا يتمدحون بأصلهم العربى ، ويرفعون نسبهم إلى

العباس عم الرسول – بعدوا بعداً كبيراً عن حياة البدو ، وكانت العناصر الإسلامية الجديدة التى لا ترجع إلى أصل عربى والتى وصلت إلى الحكم فى هذا العصر أقل شعوراً – بطبيعة الحال – بحياة العرب وطبيعتهم ، فهم لم ينشئوا فى الخيام ، ولم يذوقوا طعماً لتلك الخشونة والحاجة التى يعرفها عالم البداوة وحياة الارتياد والانتجاع ، كما لم ينفذوا إلى عالم البدو الغنى بكنوزه وقيمه الخلقية والفنية . ومن هنا لم يكونوا يستطيعون – حتى لو استخدموا العربية – أن يفكروا كما كان البدو يفكرون ، فصبوا أفكاراً جديدة فى قوالب اللغة القديمة . ولكن لما كانت العناصر الأجنبية عنصراً أساسياً فى حياة المدن الإسلامية الجديدة لم تستطع العناصر العربية أن تتخلص من تأثيرها ، ولما كانت هذه العناصر الأجنبية متغلغلة فى مناطق الأدب ، فقد أخذ ذلك الأسلوب الوحشى للعربية القديمة بثروتها الفياضة فى الألفاظ والقوالب يتراجع أمام أسلوب سهل مهذب سرعان ما احتذى واستعمل فى دوائر المثقفين جميعاً دون تمييز بين أصل وجنس ، ولا بين لغة أصلية ولهجة محلية .

وإذا كانت هذه هى مراحل التطور اللغوى الذى شهدته الكوفة كما شهدته سائر المدن الإسلامية الجديدة ، فإن الشعر ، وهو الفن الذى يتخذ من اللغة أداة للتعبير ، قد مر بهذه المراحل نفسها أو – بعبارة أدق – قدساير هذا التطور اللغوى فى المراحل التى مر بها .

فنى العصر اللغوى الأول من حياة الكوفة ، ونقصد به الفترة التى تبدأ من تأسيس الكوفة وتمتد إلى الثلث الأخير من القرن الأول حين أخذت العربية المولدة فى الظهور ، كان الشعراء الكوفيون عرباً ، ولم تكن العناصر الأجنبية قد وصلت من حيث إجادة العربية إلى الدرجة التى تسمح لها بدخول الميدان الفنى لمنافسة العرب فى فنهم الأصيل . فالميدان الفنى فى هذا العصر كان ميداناً عربياً خالصاً فالشعراء من العرب الذين كانت لهم السيطرة السياسية والاجتماعية واللغوية على المجتمع الكوفى ، والأسلوب عربى سليم يستمد مُثُله الفنية من الأسلوب البدوى القديم تارة ، ومن الأسلوب الإسلامى الجديد تارة أخرى ، ولكنه فى كلتا الحالين بعيد عن التأثر بالحياة اللغوية المحلية ، وبعيد عن التأثر بالعربية المولدة التى كانت تأخذ طريقها نحو الظهور والاستقرار ،

ولكنها لم تكن قد وصلت بعد إلى الدرجة التى تهدد العربية الفصحى بخطر الفساد والانحلال .

فى هذا العصر اللغوى شهدت الكوفة شعراء الفتوح ، وكلهم — بطبيعة الحال — من العرب ، وشهدت تفتح عبقرية أعشى همدان الذى نهض بشعر الفتوح نهضة واسعة رائعة ، وشهدت بعد ذلك شعراء الفتن ، وهم أيضاً — بطبيعة الحال — من العرب ، ثم شهدت شعراء عصر الثورات الأولى : عبد الله بن خليفة الطائى شاعر ثورة حُجْر ، وعُبَيْد الله بن الحر الجعفى فى ثورة الحسين ، وابن الأحمر الأزدى شاعر ثورة التوابين ، وابن همّام السّلولىّ ، وسُراقة البارقى ، والمتوكل الليثى فى ثورة المختار ، ثم أعشى هَمْدان وأبا جلْدَة اليَشْكرى فى ثورة ابن الأشعث ، وكلهم عرب خُلّص . وعلى الرغم من أن العناصر الأجنبية شاركت فى بعض هذه الثورات مشاركة قوية فعالة فإن هذه الثورات لم تشهد شاعرا من الموالى يظهر فيها . بل قد يكون من الغريب أن ثورة المختار التى اعتمدت اعتماداً أساسياً على الموالى ، والتى جعلت من أهدافها مساواتهم بالعرب ، لم يظهر فيها شاعر من الموالى يعبر عن مشاركتهم فيها ، أو فرحتهم بها ، أو شماتتهم بالعرب والأرستقراطية العربية التى سجلوا عليها انتصارات قوية حتى ألجئوها فى النهاية إلى البصرة ، وإنما كان شعراء هذه الثورة من العرب الخلّص . ولكن هذه الغرابة تزول عندما نلاحظ أن هذه الثورة قد اشتعلت فى أثناء هذا العصر اللغوى الأول الذى لم يشهد مزاحمة العناصر الأجنبية للعرب فى ميدانهم الفنى الأصيل .

ومنذ الثلث الأخير من القرن الأول عندما أخذت العناصر الطامحة من الأجانب تسعى إلى امتلاك زمام اللغة العربية ، وعندما أخذت العربية المولدة تزاحم العربية الفصحى مزاحمة شديدة ، يبدأ العصر اللغوى الثانى فى حياة الكوفة الذى نستطيع أن نصل به إلى نهاية الثلث الأول من القرن الثانى أو — بعبارة أخرى — إلى أيام الانقلاب العباسى أو إلى ما بعده بقليل .

فى هذا العصر اللغوى نلاحظ أن المجتمع الأدبى فى الكوفة أخذ يتغير ، وأخذت العناصر الأجنبية تدخل فيه بأقدام ثابتة . فقد أخذت تظهر الطبقة

الأولى من الشعراء الموالى الذين دخلوا فى الميدان الفنى — بعد أن تم تكوينهم اللغوى — منافسين أشداء للشعراء العرب ، فى حين بدأ يظهر عند الشعراء العرب أنفسهم — بحكم ظهور العربية المولدة — تغير ملحوظ فى مقدرتهم على استخدام المادة اللغوية كما كان يستخدمها الشعراء القدماء ، فقد ظهر عندهم فتور فى الحس اللغوى ، وهو فتور كان ييسر السبيل أمام الأخطاء اللغوية للظهور . ومع أن الطراز الرفيع من الشعر ظل يجرى — كما يقول فك[1] — « على السنن المرسوم والنظام المتبع ، ليس فقط من حيث الموضوع واختيار المقام والمقال ، بل كذلك فى ظواهره من حيث القوالب والصيغ ومادة الألفاظ ومناهج الأساليب ، بيد أنه — على الرغم من ذلك — كان فى الأول يصدر عن طبع صادق ونبع أصيل ، أما فى ذلك العهد فقد انتشرت الصنعة والتقليد » .

ومعنى هذا أننا أمام تطور ذى شعبتين : فالموالى الذين كانوا يطمحون فى العصر اللغوى الأول إلى إجادة العربية قد تحقق لهم ما كانوا يطمحون إليه ، وأخذ يظهر من بينهم منافسون أشداء للعرب فى ميدانهم الفنى الأصيل ، فى حين أخذ الشعراء العرب أنفسهم يتطورون نحو أسلوب مولد يظهر فيه فتور الحس اللغوى ، كما يظهر فيه البعد عن الأصالة اللغوية والجنوح إلى الصنعة والتقليد .

ومن الممكن أن نجد فى الشاعر المولى أبى عطاء السندى نموذجاً فنياً قوياً للاتجاه الأول من هذا التطور . وهو شاعر عاصر هذا العصر اللغوى الثانى ، ويذكر صاحب الأغانى أنه « من مخضرمى الدولتين »[2] . ويذكر أنه كان « من شعراء بنى أمية ومداحهم والمنصبّى الهوى إليهم ، وأدرك دولة بنى العباس فلم تكن له فيها نباهة فهجاهم ، وفى آخر أيام المنصور مات »[3]

(١) العربية / ٣٧ .
(٢) الأغانى ١٦/٧٨ (ساسى) .
(٣) المصدر السابق / ٧٩ .

وكان أبوه « سندياً أعجمياً لا يفصح(١) » ، ولكن ابنه استطاع أن يصل من إجادة العربية إلى الدرجة التى أتاحت له أن ينظم شعراً عربياً لايقل فى فصاحته عن شعر العرب الخلص . ولم يتردد أبو عطاء – بعد أن استقام له الأسلوب الفنى – فى دخول ميدان المنافسة الفنية مع الشعراء العرب أنفسهم ، واستطاع أن ينتزع إعجاب معاصريه بل معاصريه العرب ، فنال تقدير نصر بن سيار والى خراسان العربى لبنى أمية ، وهو تقدير له دلالته من الناحية الفنية لأن نصراً نفسه كان شاعراً(٢) . والواقع أن أبا عطاء لم ينل إعجاب معاصريه وتقديرهم فحسب ، وإنما سجل اسمه بين الخالدين من شعراء العربية ، ونال تقدير نقاد الشعر العربى ورواته ، ويصفه ابن قتيبة بأنه « كان جيد الشعر(٣) » ، ويذكر أبو الفرج أنه كان « من أحسن الناس بديهة ، وأشدهم عارضة وتقدما(٤) » . ويكفى أن ننظر فى رائيته التى قالها فى رثاء نصر بن سيار(٥) وهى التى أثارت غضب المنصورحين تذكرها فرفض أن يعطيه شيئاً على مدائحه فيه ، لندرك إلى أى حد استطاع هذا المولى السندى الأعجمى الذى كان أبوه لايفصح أن يمتلك ناصية العربية ، ويتصرف فى فنون القول فى براعة ومقدرة ومهارة كأنه عربى من أعماق الجزيرة :

فاضتْ دموعى على نصر وماظَلَمت ... عينٌ تفيض على نصرِ بن سيارِ

يانصر من للقاء الحرب إن لَقِحت ... يانصر بَعدك أو للضيف والجار

الخِنْدِفىّ الذى يحمى حقيقته ... فى كل يوم مخوفِ الشر والعار

والقائد الخيل قُبًّا فى أعنتها ... بالقوم حتى تلفّ القار بالقار

من كل أبيضَ كالمصباح من مضرٍ ... يجلو بسنته الظلماء للسّارى

---

(١) المصدر نفسه / ٧٨ .

(٢) الجاحظ : البيان والتبيين ١/٤٧ .

(٣) الشعر والشعراء / ٤٨٢ .

(٤) الأغانى ١٦/٧٩ (ساسى) .

(٥) المصدر السابق / ٨٠ ، ٨١ .

ماضٍ على الهول مقدام إذا اعترضت   سمر الرماح وولى كل فـرّار
إن قال قولاً وفى بالقول موعـده   إن الكنانى وافٍ غير غـدار

أرأيت كيف استقام الأسلوب العربى لهذا الشاعر الأعجمى ؟ وكيف أصبحت العربية الغريبة عليه شيئاً طيعاً مذللاً مواتياً له ؟ وكيف استطاع أن يستمد فى براعة ومقدرة من المعجم اللغوى البدوى ومن التراث الفنى القديم ألفاظه وأساليبه وصوره التعبيرية ؟

لقد استطاع الشعراء الموالى أن يكونوا عرباً فى لغتهم وأساليبهم ، ولكن شيئاً واحداً كان يعكر عليهم صفوهم ، ويردهم فى شىء من الضيق إلى الشعور بأنهم — مهما يستقم لهم الأسلوب العربى ومهما تواتهم العربية — لايزالون أجانب فى هذا الميدان الذى ينافسون فيه أصحابه الأصليين ، هذا الشىء هو طريقة نطقهم التى كانت تنم على أصولهم الأجنبية .

وكان أبو عطاء أحد هؤلاء الشعراء الذين عانوا كثيراً من هذه الوشاية الأجنبية فقد كانت فى لسانه لكنة شديدة ولثغة ، فكان لا يفصح ، ولا يكاد يفهم كلامه (١) ، ويذكر الرواة أنه كان ينطق الحاء هاء ، والعين همزة ، والشين سيناً ، والجيم زاياً ، كما كان ينطق الظاء مرققة كأنها الزاى ، وكانت هذه الظواهر فى نطقه مثار تندّر وتفكه بين المعاصرين له(٢) ، ولكنها كانت — من الناحية الأخرى — مثار ضيق له ، وكانت تسبب له حرجاً شديداً عند ما يأخذ فى إنشاد شعره فتفسد عليه فصاحته وبيانه . وقد وجد أن خير وسيلة تنقذه من هذا الحرج أن يعهد إلى أحد الفصحاء ممن ينطقون العربية نطقاً سليماً بإنشاد شعره ، وفعلاً استوهب أحد ممدوحيه غلاماً فصيحاً يتولى إنشاد شعره حتى يفهمه الناس فى قصيدة جميلة تعبر عن شعوره أصدق تعبير (٣) :

---

(١) المصدر نفسه / ٧٨ ، وأيضاً / ٧٩ .

(٢) انظر قصته مع حماد الرواية وأصحابه فى المصدر السابق / ٨٠ ، وفى ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، وانظر قصة أخرى حدثت فى مجلس سليمان بن مجالد فى الأغانى ١٦ / ٨٤ .

(٣) انظرها فى الأغانى ٧٩/١٦ ، وانظرها فى رواية أخرى تختلف بعض الاختلاف فى ص ٨٣ .

أعوزتنى الرواةَ يابن سُلَيم ... وأبىَ أن يُقيم شعرى لسانى
وغلى بالذى أجمجِم صدرى ... وجفانى لعُجمتى سلطانى
وازدرتنى العيونُ إذ كان لونى ... حالكاً مجتوًى من الألوانِ
فضربتُ الأمور ظهراً لبطنٍ ... كيف أحتال حيلةً للسانى
وتمنيتُ أننى كنت بالشعـ ... ـر فصيحاً وبان بعض بَنَانى
ثم أصبحت قد أنخت ركابى ... عند رَحْب الفناء والأعطان
فاكفِنى مايضيق عنه رواقى ... بفصيحٍ من صالحى الغلمان
يُفهِم الناس ما أقول من الشعـ ... ـر فإن البيانَ قد أعيانى

والقصيدة تعد شيئاً طريفاً فى الشعر العربى ، لأنها تسجل هذه الظاهرة اللغوية التى كانت منتشرة فى هذا العصر اللغوى بين الشعراء الأجانب الذين اتقنوا العربية ونظموا بها الشعر ، ولكن ألسنتهم أبت أن تقيم شعرهم. وهو يعلن فى صراحة أنهيضيق بما يعانيه من هذه العجمة حتى ليتمنى لو أبدله الله ببعض بنانه فصاحةً فى لسانه ومقدرة على الإبانة . وقد استجاب ابن سليم لرجائه ووهبه غلاماً فصيحاً « سماه عطاء ، وتكنى به ، وروّاه شعره ، فكان إذا أراد إنشاد مديح لمن يجتديه أومذاكرة لشعره أنشده » (١) .

وليس من شك فى أن أبا عطاء لم يكن وحده الذى يعانى هذه العجمة فى عصره ، وإنما لابد أن أمثاله كانوا كثيرين ، لأن هذه العجمة لم تكن شيئاً خاصاً بأبى عطاء ، وإنما كانت ظاهرة عامة ، لأنها ليست عيباً خِلقياً فى لسانه ، ولكنها تكيف عضوى فى مخارج الحروف للغة التى بدأ الإنسان كلامه بها فى طفولته . وقد لاحظ الجاحظ هذه الظاهرة وسجلها فى كتابه « البيان والتبيين » حيث يقول (٢) « وقد يتكلم المغلاق الذى نشأ فى سواد الكوفة بالعربية المعروفة ، ويكون لفظه متخيراً فاخراً ، ومعناه شريفاً كريماً ويعلم — مع ذلك — السامع لكلامه ومخارج حروفه أنه نبطى . وكذلك إذا تكلم الخراسانى على هذه الصفة فإنك تعلم — مع إعرابه وتخير ألفاظه —فى مخرج كلامه أنه خراسانى ، وكذلك إن كان من كتاب الأهواز » .

---

(١) المصدر السابق / ٧٩ .   (٢) ١/ ٦٩ .

وأما الاتجاه الآخر من هذا التطور اللغوى وهو الذى ظهر عند الشعراء العرب واتجه بهم نحو الأسلوب المولد ، وفتور الحس اللغوى ، والجنوح إلى الصنعة والتقليد ، فمن الممكن أن نجد فى الشاعر العربى الكميت مثلاً قوياً له ، وهو من شعراء هذا العصر اللغوى الثانى إذ ولد فى سنة ٦٠ وتوفى فى سنة ١٢٦ (١) .

والكميت شاعر حضرى ولد بالكوفة وعاش فيها ومات بها(٢) ولم يتصل بالبادية اتصالاً مباشراً ، وإنما اتصل بها اتصال الرجل العربى المثقف الذى يعيش فى الحاضرة دون أن يقطع صلته العقلية بتراث قومه ، وإنما يصل مابينه وبينه عن طريق التعلم والدراسة من ناحية ، وعن طريق الاتصال بالبدو من ناحية أخرى . وساعده على ذلك أن طبيعة الحياة العقلية فى الكوفة كانت – كما رأينا من قبل – تتجه نحو حفظ التراث الفنى العربى القديم ورواية أخبار العرب وجمع اللغة وحفظها . كما ساعده أيضاً أنه عاش حياته فى تلك الفترة التى كانت الحياة القبلية مسيطرة فيها على المجتمع الكوفى سيطرة قوية ، وهى حياة كانت تدفع القبائل إلى حفظ تراثها القديم والعناية به . ووجد الكميت فى ذلك السيل من عرب البادية الذين لم ينقطع توافدهم على الكوفة طوال هذه الفترة مجالاً طيباً لتنمية معلوماته عن الحياة البدوية وزيادة ثقافته اللغوية ، ويذكر رؤبة الراجز البدوى المشهور أنه كان يصير إليه كلما وفد إلى العراق فيسأله عن الغريب فيخبره به فيكتبه ، ثم يراه بعد ذلك فى شعره (٣) ومعنى هذا أن الكميت لم يكن متصلاً بالبادية اتصالاً مباشراً ، وإنما كان متصلاً بها عن طريق هذه المصادر المكتوبة حيناً والشفوية حيناً آخر . وأهم من هذا أنه كان يعيش بين مصدرين أصيلين من هذه المصادر البدوية القديمة ، يمدانه بأخبار البادية وبكل مايريده من معلومات عنها ، يرجع إليهما كلما أراد ويستفتيهما متى شاء ،

---

(١) الأغانى ١٥/١٢٤ (ساسى) ، والبغدادى : خزانة الأدب ١/٧٠ .

(٢) انظر الأغانى ١٥/١٠٩ ، ١٢٤ (ساسى) .

(٣) المرزبانى : الموشح ١٩٢ ، ٢٠٩ ، والأغانى ١٠/١٤٩ (ساسى) . وفى الأغانى ٢/٩٧ (دار الكتب) ينسب هذا الخبر إلى العجاج ، والنتيجة – على كل حال – واحدة .

فقد كانت له جدتان أدركتا الجاهلية فكانتا تصفان له البادية وأمورها ، وتخبرانه بأخبار الناس فى الجاهلية ، فإذا شك فى شعر أو خبر عرضه عليهما فتخبرانه عنه(١) .

وقد استطاع الكميت فعلاً — عن طريق هذا الاتصال بالمصادر البدوية — أن يصل إلى مستوى من العلم بأخبار البادية ولغتها وعالمها العقلى والفنى يسمح له بأن يجلس من الناس مجلس الأستاذية . ويذكر الرواة أنه كان معلماً وكان له مجلس فى مسجد الكوفة يجلس فيه ليلقى دروسه على من يلتف حوله من تلاميذه (٢) « وأكبر الظن — كما يرجح بعض الباحثين (٣) — أنه كان يعلمهم اللغة وأنساب العرب وأيامها » . وهو ترجيح نستطيع أن نجد تأييداً له فيما يذكره من كتبوا عنه من سعة علمه بلغات العرب وأيامها وأنسابها (٤) . ويذكر صاحب خزانة الأدب أنه « يقال ماجمع أحد من علم العرب ومناقبها ومعرفة أنسابها ماجمع الكميت ، فمن صحح الكميت نسبه صح ومن طعن فيه وهن » (٥) . ويروى صاحب الأغانى أنه اجتمع وحماداً الراوية فى مسجد الكوفة فتذاكرا أشعار العرب وأيامها ، واستطاع الكميت أن يفحم حماداً فى بعض المسائل اللغوية ، وأن يظهر قصوره فى الرواية(٦) .

فنحن إذن أمام شاعر عالم متصل اتصالاً واسعاً عميقاً بأخبار البادية وأيامها وأشعارها وأنسابها يجعله يستبيح لنفسه أن يجلس مجلس الأستاذية ، وأن يناظر راوية متخصصاً فيها فيفحمه ويظهر قصوره ويتفوق عليه . ولكن هذه الصلة لم تكن صلة مباشرة ، ومن هنا لم يستطع الكميت أن

---

(١) الأغانى ١٥/١٢٠ (ساسى) .

(٢) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٣٦٨ ، والأغانى ١٥/١٠٩ (ساسى) والمرزبانى : الموشح / ١٩١ ، ١٩٢ ، وابن رسته : الأعلاق النفيسة / ٢١٦ .

(٣) شوقى ضيف : التطور والتجديد / ٢٣٣ .

(٤) الأغانى ١٥/١٠٩ (ساسى) والبغدادى : خزانة الأدب ١/٦٩ .

(٥) ١/ ٦٩ .

(٦) ١٥/١٠٩ — ١١٠ (ساسى) .

يستخدم هذه المعلومات الواسعة استخداماً صحيحاً دائماً ، وإنما كانت تعوزه السليقة اللغوية والفطرة البدوية ، أو — بعبارة أخرى — الصلة المباشرة بالبادية وعالمها التفكيرى والشعورى ، وحياتها اللغوية والفنية .

وقد لاحظ عليه فك (١) فتوراً فى الإحساس اللغوى القديم ، وإساءة فى فهم بعض التعبيرات فى لغة أهل البادية ، وحاول أن يستدل على ذلك بما سجله عليه القدماء من أخطاء فى اللغة أو الصياغة أو المعنى . ولكن الواقع أن الحكم على الكميت يجب ألا يقوم على أساس من هذه الأمثلة المعدودة التى قد يكون لبعضها وجه من الصحة ، وإنما يجب أن يقوم على أساس من النظرة العامة التى كان القدماء ينظرون بها إلى شعره والمصادر القديمة حافلة بهذه النظريات العامة ، فقد كان المفضل يرى أنه لا يعتد به فى الشعر (٢) . وكان الأصمعى يذكر أنه من المولدين فلا يحتج بكلامه(٣) . ويذكر أنه يقول ماقد سمعه ولا يفهمه (٤) ، ويعلل لفتور الحس اللغوى عنده بأنه كان يتعلم الغريب تعلماً دون أن يأخذه من البادية نفسها : « كان من أهل الكوفة فتعلم الغريب وروى الشعر ، وكان معلماً ، فلا يكون مثل أهل البدو ومن لم يكن من أهل الحضر » (٥) . وأغلب الظن أن هذا الذى يذكره الأصمعى عنه هو الذى كان يجعل أهل البادية لايستحسنون شعره ولا يعجبون به ، ويذكر أبو تمام أنه سأل بدوياً عن رأيه فيه فقال « لقد قال كلاماً خَبَط فيه خَبْطاً من ذاك ، لا يجوز عندنا ولا نستحسنه، وهو جائز عندكم ، وهو على ذاك أشبه كلام الحاضرة بكلامنا وأعربه وأجوده » (٦) . والواقع أن هذا البدوى استطاع بفطرته السليمة أن يتمثل الكميت فى صورته الصحيحة ، فهو شاعر حضرى قد

---

(١) العربية / ٤٠ — ٤٣ .
(٢) المرزبانى : الموشح / ١٩٢ .
(٣) المصدر السابق / ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .
(٤) المصدر نفسه/١٩٢ ، ٢٠٩ .
(٥) المصدر نفسه / ١٩١ ، ١٩٢ .
(٦) المصدر نفسه/ ١٩٧ .

يعجب أهل الحاضرة بصناعته ، ولكنه لايعجب أهل البادية لأنه لا يصدر عن فطرة ولا يعبر عن سليقة ، ومع ذلك استطاع عن طريق تعلمه أن يقترب من أسلوبهم اقتراباً يجعل كلامه أشبه شيء بكلامهم .

ومن هنا نستطيع أن نضع الكميت فى موضعه الفنى الصحيح ، فهو شاعر حضرى لم يتصل بالبادية اتصالاً مباشراً يكسبه السليقة اللغوية الأصيلة ، والذوق البدوى السليم ، وإنما اتصل بها اتصالاً غير مباشر ، ولكنه اتصال واسع عميق أتاح له أن يجيد صناعة شعره ، وأن يتقن تقليد شعراء البادية تقليداً جعله يقترب منهم ولكن دون أن يندمج فيهم . فالمسألة عنده مسألة صنعة وتقليد تصدر عن عقل مثقف ، وليست مسألة فطرة وسليقة تصدر عن طبع سليم . ولعل هذا هو الذى أحسه ذو الرمة الشاعر البدوى حين استمع إلى إحدى قصائده فقال له « إنك لتقول قولاً مايقدر إنسان أن يقول لك أصبت أو أخطأت ، وذلك أنك تصف الشىء فلا تجىء به ، ولا تقع بعيداً عنه ، بل تقع قريباً منه » ، ولم ينكر الكميت ذلك ، وإنما اعترف به وعلله بأنه انما يصف شيئاً وُصِفَ له ولم يره بعينه(١). ولعل شيئاً من هذا هو الذى دفع « فلك » إلى القول بأنه رفع التقليد لذاته إلى مرتبة الحذق الفنى (٢) .

ولننظر فى هذه الأبيات من إحدى هاشمياته يصف فيها ناقة يتمنى أن تحمله إلى بنى هاشم (٣) لنرى إلى أى حد ارتفع التقليد عنده إلى مرتبة الحذق الفنى :

إنْ تشيِّعْ بِىَ المذكَّرة الوجـ ... ناءُ تنفى لُغَامها بلُغَـــام
عَنْتَريسٌ شِمِـلَّة ذات لَوْث ... هَوْجَلٌ مَيْلَع كتومُ البُغَام
تصل السَّهب بالسهـوب إليهم ... وصل خرقاء رُمَّةً فى رِمام
ردَّهنَّ الكلال حُدْباً حَدَابيـ ... رَ وحدُّ الإكام بعد الإكام

---

(١) الأغانى ١٥/١٢٠ (ساسى) ، والموشح / ١٩٥ .
(٢) العربية / ٤٠ .
(٣) الهاشميات / ٢٤ – ٢٦ .

فى حَرَاجيجَ كالحِنِىِّ مجاهيـــ ضَ يخِدن الوَجيفَ وَخْدَ النعام

يكتنفن الجهيضَ ذا الرمَقِ المعـ ـجَل بَعْدَ الحنين بالإرزام

منكرات بأنفس عارفـــات بعيونٍ هوامـلِ التسجـام

ما أبالى إذا أنخن إليهـــم نَقَب الخفّ واعتراقَ السنام

يَقْضِ زَوْرٌ هناك حقّ مزوريـ ـن ويَحْبُ السَّلامَ أهل السلام

ارأيت كيف يصطنع الكميت الحضرى أسلوب شعراء البادية فى وصف الناقة والرحلة ؟ انه يتكلف الإغراب والبداوة فى الصورة وفى العبارة . إنه يريد أن ينتزع نفسه من الحاضرة التى يعيش فيها ومن الكوفة التى ولد بها ونشأ فيها ليلقى بها فى أعماق البادية العربية السحيقة . وهو لاينتزع نفسه فى رفق ويسر ، وإنما ينتزعها فى خشونة وجفوة كأنه بدوى جاف لم تجر الحضارة فى عروقه . إنه يريد أن يكون بدوياً فى صوره وأخيلته وفى عباراته وألفاظه ، ولكنه بدوى « مزيف » لم تخرجه « دار الضرب » البدوية ، وإنما أخرجته « دار الضرب » الكوفية التى تستطيع بوسائلها المهيأة لها أن تحسن التزييف وتتقنه حتى يختلط على أهلها المتحضرين وأمثالهم من أبناء الحواضر الذين لم تتصل حياتهم بحياة البادية ، ولكنه — على الرغم من هذا — لا يختلط على أهل البادية ، ولا يجوز على فطرتهم دون أن يكشفوا مافيه من تقليد . إن الكميت يصف ناقته مستمداً أوصافها مما كان يقرؤه من شعر البادية ومما كان يستمع إليه من أهلها ، وهو يريد أن يموّه علينا حتى نخدع فيه عن طريق هذه الألفاظ الغريبة الممعنة فى الغرابة التى كان يتلقفها من رؤبة وذى الرمة وأمثالهما من شعراء البادية الذين يعيشون فيها ويصدرون عنها ، والذين كان يتصل بهم كلما وفدوا على مدينته ليستمع إليهم ويكتب عنهم . ونحن لا ننكر أن الكميت قد ركب الناقة فى أسفاره ورحلاته ، ولكن متى كان الكميت الحضرى راعىَ إبلٍ حتى يعرف أسرار حمل الناقة وإجهاضها وانعطافها على « الجهيض ذى الرمق المعجل بعد الحنين بالإرزام » ؟ إنه يلبس رداء الأعراب ويتخفى فيه ، ولكن كما يفعل أصحاب حفل تنكرى حين يتنكرون فى غير أزيائهم

المألوفة ويخفون وجوههم وراء أقنعة مستعارة ، أو كما يفعل الممثل حين يغير من قسماته وزيه ليلعب دوراً تاريخياً .

وفعلاً كان الكميت يقوم فى شعره بهذه المحاولة التنكرية أو بهذا الدور التمثيلى فى براعة وإتقان عن طريق هذه الأردية البدوية التى كان يخلعها عليه ، وهذه الأصباغ الصحراوية التى يصبغه بها ، وهى أردية وأصباغ إن تكن تخدع أهل الحاضرة فإنها لم تكن تخدع أهل البادية الذين كانوا يرون فيها ألواناً من التقليد والتزييف .

وهكذا نستطيع أن نرى فى أبى عطاء السندى من ناحية ، وفى الكميت العربى من ناحية أخرى ، نموذجين فنيين لذلك التطور الذى أصاب الشعر الكوفى فى هذا العصر اللغوى الثانى .

وبقيام الدولة العباسية ، واستقرار الأوضاع الاجتماعية فى المجتمع الإسلامى الجديد ، يبدأ العصر اللغوى الثالث فى حياة الكوفة من حوالى الثلث الثانى من القرن الثانى للهجرة إلى نهاية الفترة التى ندرسها حيث تبدأ العربية مع القرن الثالث عصراً لغوياً جديداً (١) .

فى هذا العصر اللغوى الثالث كانت بواكير الحياة العقلية قد أخذت فى الظهور ، وكان أعلام هذه الحياة فى الفقه والنحو واللغة والرواية قد أخذوا يسجلون نتائج بحوثهم ودراساتهم ، وكانت حركة « التنقية اللغوية » قد بلغت أشدها بعد أن أصبحت الفصاحة أمراً غير طبيعى فى مجتمع انتشرت فيه العناصر الأجنبية وتغلغلت فى مختلف ميادينه السياسية والاجتماعية واللغوية والأدبية فى حين تراجعت العناصر العربية تراجعاً ملحوظاً بالنسبة لمراكزها فى العصرين السابقين ، وأخذ اللحن فى الظهور بصورة واضحة ، ليس فقط فى المجتمع العام ، ولكن أيضاً فى المجتمع الأدبى نفسه ، الأمر الذى دفع علماء اللغة والنحو إلى عدم الاحتجاج بالآثار الأدبية للشعراء المعاصرين مهما تكن درجة فصاحتهم وسلامتهم اللغوية ، مبالغةً فى الاحتياط وحرصا على صحة القواعد التى يضعونها والنتائج التى يسجلونها .

---

(١) انظر فى سمات هذا العصر ما كتبه « فك » فى الفصل السادس من كتابه « العربية » عن العلاقات اللغوية فى عصر المأمون (من ص ١١١ — ص ١٢٩) .

ومع أن بعض العلماء كانوا يرفضون الاحتجاج بشعر بعض شعراء العصر الثانى لما يرون فى أسلوبهم من أخطاء لغوية أو انحراف عن الأسلوب البدوى إلى الأسلوب المولد ، فإن بعضهم الآخر لم يكونوا يرون مانعاً من الاحتجاج بشعرهم ، فإذا كان الأصمعى – كما رأينا – يرفض الاحتجاج بشعر الكميت ، فإن سيبويه كان يرى الاحتجاج به ، بل كان يرى الاحتجاج بشعر أبى عطاء السندى(١) .

والظاهرة الفنية الواضحة فى هذا العصر اللغوى هو ذلك التقارب الملحوظ الذى أخذ طريقه بين الشعراء العرب والشعراء الموالى .

وقد رأينا أن العصر اللغوى السابق شهد تيارين فنيين متقابلين : تيار الشعراء الموالى الذين كانوا يتسامون إلى الوقوف مع الشعراء العرب فى ميدانهم الفنى الأصيل ، وتيار الشعراء العرب الذين بدأ يظهر عندهم فتور فى الحس اللغوى وسمات من الأسلوب المولد . ولكننا فى هذا العصر نرى أن هذين التيارين أخذا يتقاربان تقارباً يلفت النظر . فقد زاد عدد الموالى فى المجتمع الكوفى زيادة كبيرة ، وارتفعت مكانتهم الاجتماعية ، وأصبحوا على قدم المساواة مع العرب ، لا من الناحية الاجتماعية فحسب ، وإنما من الناحية اللغوية أيضاً ، إذ بعد المجتمع عن الأسلوب البدوى واقترب الجميع من الأسلوب المولد . ونتيجة لهذا لم يعد الشعر ميداناً للعرب وحدهم كما كان الشأن فى العصر اللغوى الأول ، ولا ميداناً أصيلاً للعرب ودخيلاً للموالى كما كان الشأن فى العصر اللغوى الثانى ، وإنما أصبح ميداناً أصيلاً مشتركاً بين العرب والموالى على السواء . بل لقد سجل بعض الموالى فيه تفوقاً على العرب أنفسهم ، وإذا كنا قد رأينا من قبل(٢) أن قيام الدولة العباسية كان انقلاباً فى الحياة الاجتماعية ، فإننا نستطيع أن نلاحظ هنا أن قيام هذه الدولة كان انقلاباً فى حياة الشعر العربى أيضاً . وإن المتتبع لحياة الشعر الكوفى فى هذا العصر اللغوى يلاحظ فى وضوح أن ميدان هذا الشعر أصبح

(١) انظر « فك » : العربية/ ٥١ ، ٥٢ .

(٢) انظر فصل « الحياة الاجتماعية » ص ١٧٣ .

ميداناً مشتركاً بين العرب والموالى، بل ربما لانعدو الحق إذا قلنا إن الموالى فيه كانوا أكثر عدداً وأشد تفوقاً . أما من ناحية العدد فحسبنا أن نرجع إلى الفصل السابق لنلاحظ فى ضوئه أن مجموعة شعراء اللهو والمجون والزندقة الذين كانوا يؤلفون أكبر مجموعة من شعراء الكوفة فى هذا العصر كان أكثرهم من الموالى ، وأما من ناحية التفوق الفنى فحسبنا أن نشير إلى مسلم ابن الوليد وأبى العتاهية اللذين يعدان أبرع شعراء الكوفة فى هذا العصر ، وهما من الموالى .

وهنا نتساءل : ماذا حدث للشعر الكوفى بعد أن أصبح ميدانه مشتركاً بين العرب والموالى ، بل بعد أن أصبح قصب السبق فى أيدى الموالى دون العرب ؟

من المهم أن نقدم بين يدى الإجابة عن هذا السؤال ملاحظتين : فالحياة الاجتماعية فى هذا العصر كانت تتطور تطوراً بعيد المدى جعل الناس يبعدون بعداً كبيراً عن حياة البداوة ، بل عن الحياة العربية المتحضرة التى عرفها المجتمع الإسلامى فى العصر الأموى . ومن هنا لم يكن الشعراء — حتى الذين ينتمون إلى أصل عربى — يستطيعون أن يفكروا كما كان العرب يفكرون ، فالحياة الاجتماعية تتغير من حولهم تغيراً سريعاً قوياً ، ونفسياتهم تتأثر فى أعماقها بهذا التغير الاجتماعى ، وآثار هذا التأثر تظهر فى أعمالهم الفنية . ولكن على الرغم من هذا لم تنزل العربية عن المسرح مع نزول أصحابها العرب الذين ظلوا يقومون بأدوارهم عليه حتى أنزلهم « المخرج » العباسى ليفسح المجال للممثلين الأجانب الذين كان يعتمد عليهم فى إخراج مسرحيته التاريخية الجبارة . فقد ظلت العربية اللغة الرسمية للدولة لا فى الميدان الرسمى فحسب ، وإنما فى الميدان الشعبى أيضاً ، ولم يستطع الشعراء — حتى الأجانب منهم — أن يتخلصوا من سلطان الشعر القديم تخلصاً تاماً أو يتحرروا من قيوده التقليدية ومثله الفنية الموروثة تحرراً كاملاً . ومن هنا كانت الرحلة إلى البادية فى سبيل التزود بالعربية من منبعها الأصيل أساساً من أسس التكوين اللغوى للشعراء فى هذا العصر . ورحلة الشعراء الأجانب إلى البادية ليحققوا لأنفسهم وفنهم ما يطمحون إليه من صحة لغوية وفصاحة أسلوبية

يتردد ذكرها فى أخبارهم (١) كما كان يتردد ذكرها فى أخبار علماء اللغة ، كما قلنا من قبل (٢) . وكان مما يفخر به الشاعر الأجنبي فى هذا العصر أن يبنى قصائده « أعرابية وحشية كما يقول الأعراب البدويون » ، وأن يخلصها من « كلام المولدين » (٣) . وكان من العوامل الحاسمة فى هذا الاتجاه تأثير علماء اللغة وأصحاب حركة « التنقية اللغوية » فى المجتمع الأدبى وتغلغل نفوذهم فيه .

ومعنى هذا أن الشعراء الكوفيين فى هذا العصر اللغوى كان يتنازعهم تياران متضادان : تيار اجتماعى يتمثل فى هذه الحياة الاجتماعية الجديدة التى كانوا يعيشون فيها ، والتى كانت تؤثر فى نفسياتهم وفى فنهم أيضاً سواء من حيث الفكرة أو من حيث العبارة ، وتيار لغوى يتمثل فى هذه السيطرة التى كانت تفرضها العربية القديمة بلغتها وأساليبها عليهم ، فتدفعهم حيناً إلى الرحلة إلى البادية ، وحيناً آخر إلى بناء قصائدهم أعرابية وحشية بعيدة عن أسلوب المولدين .

ومن هنا كان هناك اتجاهان فنيان أساسيان : اتجاه نحو إرضاء الحياة الحضارية الجديدة ، واتجاه نحو إرضاء الحياة اللغوية القديمة . وكان من نتيجة ذلك أن ظهر مذهبان من الشعر فى هذا العصر : مذهب تجديدى يصور فيه الشعراء حياتهم الاجتماعية التى يحيونها ، ومذهب تقليدى يعبرون فيه عن الحياة اللغوية التى يفرضها عليهم اللغويون وأصحاب حركة التنقية اللغوية . ونستطيع أن نلاحظ أن المذهب الأول كان يظهر حين يعبر هؤلاء الشعراء عن حياتهم الخاصة ، وما يدور بينهم فيها من لهو وعبث ومجون ، كأنما كان يدفعهم تحللهم فيها إلى التحلل فى حياتهم الفنية التى يعبرون بها عنها ، أو حين يتحدثون إلى الطبقات الشعبية التى كانت تتحدث فيما بينها بلغة بعيدة تماماً عن اللغة العربية القديمة .

---

(١) انظر على سبيل المثال الأغانى ١٤٩/٣ ، ١٥٠ (دار الكتب) ، وابن منظور : أخبار أبى نواس / ١٢ .

(٢) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٦٤ ، ٢٧١ .

(٣) انظر الأغانى ١٩٠/٣ (دار الكتب) .

وأما المذهب الآخر فقد كان يظهر حين يعبر هؤلاء الشعراء عن حياتهم الرسمية التى يتصلون فيها بالطبقات المستنيرة فى قصور الخلفاء والأمراء والأشراف حيث كان لعلماء اللغة ورواة الشعر القديم مكانة رفيعة .

ومعنى هذا أن الشعر الكوفى فى هذا العصر سجل ازدواجاً فنياً لم يعرفه الشعر العربى من قبل ، فلكل شاعر شخصيتان فنيتان : شخصية يلقى بها أصحابه ورفاقه فى مجالسهم الخاصة ، كما يلقى بها أفراد الشعب فى حياتهم الشعبية العامة ، وهى شخصية لا تكلف فيها ولا تصنع ، وإنما هى صورة صادقة من نفسه ، وتعبير حر عنها لا تحده قيود ولا تقف أمامه سدود ، وشخصية يلقى بها الطبقة المستنيرة فى المجالس الرسمية التى تجمعه بها قصور الخلفاء والأمراء والأشراف ، وهى شخصية يحاول صاحبها أن يرتفع بها إلى مستوى هذه الطبقة المستنيرة ، يجعلها تقترب منها لتنال رضاها وإعجابها حتى لو أدى به الأمر إلى التكلف والتصنع وإقامة السدود والقيود فى سبيل انطلاقها ، أو — إذا استعرنا عبارات أصحاب « البروتوكول » — كان لكل شاعر زيان : زى مدنى يلقى به رفاقه وأصحابه ويخرج به فى الحياة العامة ، وزى رسمى يلبسه فى المناسبات الرسمية ولا يستطيع أن يتحلل منه مهما يكلفه من شطط ، ويرهقه من مشقة وعنت.

وكان هذا الازدواج فى الشخصية الفنية ظاهرةً مشتركة بين كل شعراء هذا العصر ، حتى أصبح هو الظاهرة الفنية المميزة للشعر فيه ، أو البدع الفنى الذى كان كل شاعر يحرص على الاستمساك به حتى يظهر فى المجتمع الفنى بمظهر المدرك « للبروتوكول الفنى » الذى يلبس لكل حالة لبوسها .

ولعلنا لم ننس أننا قلنا من قبل عند حديثنا عن شعر الزهد وشعر الغناء وشعر اللهو والمجون إن كل شاعر من شعراء هذه الاتجاهات الاجتماعية كان له أسلوبان مختلفان : أسلوب جديد وأسلوب قديم ، وإن هذه الظاهرة الفنية كانت ظاهرة عامة بين شعراء هذه المرحلة من مراحل « العربية » . وقد عرضنا هناك للخصائص الفنية التى تميز الأسلوب الأول من حرية التعبير ، والصراحة فى عرض الفكرة ، والبعد عن التكلف والتصنع ، واجتناب

الغرابة اللفظية ، واستخدام اللغة الشعبية أو اللغة التى يفهمها أفراد الطبقة الشعبية فى سهولة ويسر ، والاعتماد على الصور الشعبية التى يستسيغها أفرادهذه الطبقة ويتذوقونها ، والإكثار من الارتجال ، وانتشار المقطوعات ، والحرص على الوحدة الموضوعية ، والتحرر من القوالب العروضية التى كان يميل إليها القدماء سواء أظهر هذا التحرر فى صورة ميل إلى الأوزان القصيرة والبحور المجزوءة أم ظهر فى صورة خروج على عروض الخليل ، ثم أخيراً ظهور « المزدوجة » لأول مرة فى الشعر العربى عند حماد عجرد فى مزدوجته التى كان يرددها الزنادقة فى صلاتهم ، وعند أبى العتاهية فى أرجوزته « ذات الأمثـال » .

وأما الأسلوب الآخر فإن الخصائص الفنية الواضحة فيه هى الصنعة والتقليد ، واستخدام اللغة القديمة ، والصور البدوية ، والجنوح إلى الغرابة اللفظية ، والحرص على القوالب العروضية التى كان القدماء يكثرون منها ، واختفاء المقطوعة وظهور القصيدة الطويلة ، وسلوك مسلك القدماء فى افتتاح القصائد بمقدمات تقليدية والخروج منها أحياناً إلى وصف الناقة أو الرحلة ، ثم خلع الصفات القديمة على الممدوح ، أو — بعبارة أخرى — الرجوع بالفن إلى المثل القديمة التى لا يصدر فيها الشاعر عن نفسه وإنما يصدر فيها عن الصنعة والتقليد والمحاكاة .

ويكفى أن ننظر فى هذه القصيدة لمطيع بن إياس التى مدح بها أحد أحفاد خالد القسرى فى عصر المنصور(١) لنتبين فيها صورة من هذه الخصائص :

أمن آل ليلى عزمتَ البكورا	ولم تلقَ ليلى فتشفى الضميرا
وقد كنتَ دهرَكَ فيما خلا	لليلى وجاراتِ ليلى زءورا
ليالىَ أنتَ بها معجَب	تهيم إليها وتعصى الأميرا
وإذ هى حوراء مثل الغزا	لِ تبصر فى الطرف منها فتورا
تقول ابنتى إذ رأتْ حالتى	وقرّبت للبين عنساً وكورا

(١) الأغانى ٨٩/١٢ (ساسى) .

إلى مَن أراكَ – وقتك الحتو فَ نفسي – تجشّمتَ هذا المسيرا
فقلت إلى البَجلَيّ الذى يفكُّ العناةَ ويغنى الفقيرا

إنه يبدؤها بمقدمة غزلية يقلد فيها القدماء حين يستهلون قصائدهم بالنسيب ، بل يقلدهم فى العبارة التى يبدأ بها مقدمته حين يتحدث عن آل ليلى ، واعتزامه البكور منهم ، ثم ينتقل انتقالاً مفاجئاً إلى حوار بينه وبين ابنته يمهد به لانتقاله إلى موضوع قصيدته الأساسى وهو المدح وهو فى هذا الحوار يتحدث عن رحلته التى أعد لها « عنساً وكورا » والتى يتجشم لها « هذا المسيرا » ثم يخرج بعد هذا التمهيد الصناعى إلى ممدوحه الذى « يفك العناة ويغنى الفقيرا » ، تماماً كما كان يقول القدماء فى ممدوحيهم ، ثم يمضى بعد ذلك فيخلع عليه صفات تقليدية مألوفة فى شعر المدح القديم . ولكنها تبدو غريبة فى هذا العصر العباسى المتحضر ، فالممدوح عنده كما هو عند القدماء – أخو العرف ، جدير بحمل المئين ، عشير الندى ، يستقلّ الكثير للمعتفين إذا استكثر المجتدون القليل ، الخير عنده عتيد يسير ، لا يمنع ذا حاجة ، ولا يخذل من أتى مستجيراً . ثم يعود مرة أخرى إلى ناقته « العيسجور » التى أعملها إليه :

لتلقى فواضـلَ من كفّـه فصادفتُ منه نوالاً غزيراً

ثم يختم قصيدته بإعلان شكره له وثنائه عليه بما يستلذه الرواة من محكم الشعر الذى يسير فى كل مكان :

فإن يكن الشكر حسنَ الثنا ء بالعُرف منى تجدنى شَكورا
بصيرا بما يستلذّ الـروا ة من محكَم الشعر حتى يسيرا

وهى إشارة تدل بوضوح على ما كان يفكر فيه هؤلاء الشعراء من محاسبة رواة الشعر القديم لهم وحكمهم على شعرهم .

ولم يكن شعراء اللهو وحدهم هم الذين يسلكون هذا السبيل ، وإنما كان يسلكه أيضاً شعراء الزهد . وهذا أبو العتاهية يستهل مدحه له فى الرشيد (١) هذا الاستهلال البدوى الممعن فى البداوة التصويرية والتعبيرية :

(١) الأغانى ٥٨/٤ (دار الكتب) .

ومهمه قد قطعت طامسه | قفر على الهول والمحاماة
بحرة جسرة عذافرة | خوصاء عيرانة علنداة
تبادر الشمس كلما طلعت | بالسير تبغى بذاك مرضاتى
يا ناق خبى بنا ولا تعدى | نفسك مما ترين راحات
حتى تناخى بنا إلى ملك | توجه الله بالمهابات

إنه يرسم فى مستهل قصيدته هذه الصورة البدوية لناقته القوية التى يقطع بها مفازة بعيدة مقفرة مخيفة ، ويستغل فى رسمها الألوان الصحراوية مستخدماً الريشة البدوية القديمة ، معبراً بهذه المجموعة من الألفاظ الغريبة التى يستمدها من المعجم البدوى القديم ، ثم يخرج من هذه المقدمة إلى موضوع قصيدته حين يحث ناقته على الخبب ويعلن لها أن لن يريها طعم الراحة حتى تناخ به عند الخليفة . وما من شك فى أن أبا العتاهية لم يركب إلى الرشيد ناقة ، ولم يقطع بها مفازة بعيدة أو قريبة ، وذلك لسبب بسيط وهو أن الشاعر والخليفة كليهما يعيشان فى بغداد ، ولكنه التقليد الذى لا يصدر الشاعر فيه عن نفسه ، وإنما يصدر فيه عن المثل الفنية القديمة الموروثة .

على هذا النحو التقليدى كان شعراء هذا العصر ينظمون شعرهم الرسمى . وقد وضعوا بين أيديهم المعجم اللغوى القديم وديوان الشعر العربى القديم ، يستمدون منهما ألفاظهم وأساليبهم وصورهم . كما وضعوا فى أذهانهم صورة لأولئك الرواة واللغويين الذين كانوا يقفون لهم بالمرصاد ليقيسوا شعرهم بمقياسهم اللغوى القديم ، فيدفعهم هذا إلى أن يعملوا جاهدين على مرضاتهم حتى ينالوا إعجابهم ، ويعودوا « بجر الحقائب » من عند ممدوحيهم الذين كانوا يقدرون رأى هؤلاء الرواة واللغويين تقديراً كبيراً .

وإلى جانب هذين المذهبين من الشعر اللذين كانا يتنازعان شعراء الكوفة فى هذا العصر ، ظهر شاعر كوفى بمذهب جديد يختلف عنهما اختلافاً واضحاً ، وهو مسلم بن الوليد صريع الغوانى .

ومسلم شاعر من الموالى ، مولده ومنشؤه بالكوفة (١) اتصلت حياته فى أول لأمر بعصابات المجان فيها (٢) ، وإن يكن — فى أغلب الظن — لم ينحدر معهم إلى تلك السفوح الشاذة المنحرفة التى انحدروا إليها (٣) ثم ارتفعت به الحياة إلى قصور الخلفاء والأمراء فربط نفسه بعجلتهم وآثر بمدحه طائفة منهم وبخاصة البرامكة والرشيد (٤) . وفى خلافة المأمون اتصل بالفضل بن سهل فولاه بريد جرجان ، ولم يزل بها حتى مات (٥) وسواء أبدأ مسلم حياته الفنية كما بدأها معاصروه من شعراء هذا العصر اللغوى ودار معهم فى المذهبين اللذين كانوا يدورون فيهما أم بدأها على نحوآخر ، فإن الأمر الذى يبدو أنه لاشك فيه أنه لم يكد يستقيم له العمل الفنى ،ويخرج إلى ميدان الحياة الرسمية ليتخذ من الم ح وسيلة للعيش حتى نهج منهجاً فنياً خاصاً ، وبدأ يضع أسس مذهب ، جديد أخذ يصوغ نماذجه الفنية عليه ، حتى إذا ما استقام له هذا المذهب الجديد وارتاح إليه ذوقه اتخذه مذهباً له،ومضى يطبقه على كل ما يصنعه من شعر فى شىء كثير من المبالغة والإفراط حتى عرف به ونسب إليه .

والقدماء مختلفون حول هذا المذهب الجديد الذى عرف عندهم باسم « البديع » : أمسلم أول من اخترعه وابتدعه أم كان معروفاً من قبل فى كلام العرب ؟ فبينما يقول صاحب الأغانى (٦) : « وهو فيما زعموا أول من قال الشعر المعروف بالبديع وهو لقب هذا الجنس البديع واللطيف ». ويقول ابن رشيق « وهو أول من تكلف البديع من المولدين ، وأخذ نفسه

---

(١) انظر ديوانه / ٢٢٨ ، والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١٣/٩٦، والعباسى : معاهد التنصيص ٢/١٠ .

(٢) انظر الأغانى ٢٠/٨٨ (ساسى) .

(٣) يذكر ابن رشيق عن بعض من يروى عنهم أن مسلماً كان فيه « تقبض وإظهار توقر وتصنع » (العمدة ١/١٢٧) .

(٤) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١٣ / ٩٦ ، وابن قتيبة : الشعر والشعراء/٥٢٨ .

(٥) ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٥٢٨ ، والمرزبانى : معجم الشعراء / ٣٧٢ .

(٦) فيما يذكره الأستاذ De Goeje ناشر ديوان مسلم (ص ٢٢٩) . وانظر العبارة نفسها فى معاهد التنصيص ٢/١٠ .

بالصنعة وكثر منها ، ولم يكن فى الأشعار المحدثة قبل صريع إلا النبذ اليسيرة »[1]
ويقول ابن مهرويه « أول من أفسد الشعر مسلم بن الوليد جاء بهذا الفن الذى سماه الناس البديع » [2] . ويقول المرزبانى « وهو أول من طلب البديع وأكثر منه وتبعه الشعراء فيه » [3] . ويقول ابن المعتز إن البديع موجود فى القرآن والحديث وكلام الصحابة والأعراب وأشعار المتقدمين ، فلم يسبق مسلم وأمثاله إليه ، « ولكنه كثر فى أشعارهم فعرف فى زمانهم حتى سمى بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه » [4] . ويقول الآمدى إن مسلماً « غير مبتدع لهذا المذهب ولا هو أول فيه، ولكنه رأى هذه الأنواع التى وقع عليها اسم البديع ، وهى الاستعارة والطباق والتجنيس، منثورة متفرقة فى أشعار المتقدمين فقصدها وأكثر فى شعره منها » [5] .
ومهما يكن الأمر فإن الظاهرة الفنية التى تلفت النظر هى انتشار هذا البديع فى شعر مسلم انتشاراً واسعاً يجعلنا لا نشك فى أنه هو أول من اتخذه مذهباً فنياً له .

وأغلب الظن أن بيئة الكوفة العقلية هى التى وجهت مسلماً إلى هذا المذهب الفنى ، فهى - كما قلنا من قبل - بيئة لا فلسفية لم تهتم اهتماما ملحوظاً بالثقافات الأجنبية ولا بالدراسات الفلسفية ، ولكنها بيئة لغوية وجهت أكبر اهتمامها إلى اللغة من ناحية ، ورواية الشعر العربى من ناحية أخرى. ومعنى هذا أن « إبرة التجديد الفنى » فيها كانت تتجه إلى الصياغة اللفظية لا إلى الصياغة المعنوية ، لأن « الجاذبية اللغوية » ، لا « الجاذبية العقلية »، هى التى كانت تؤثر فى اتجاهها وتجذبها إليها . وقد وجد مسلم نفسه فى هذا « المجال المغناطيسى اللغوى » فكان طبيعياً أن يدور فيه وأن تتجه « إبرته الفنية » إلى « مركز

---

(١) العمدة ١/٨٥ .
(٢) انظر ديوان مسلم / ٢٢٩ ، والعباسى : معاهد التنصيص ٢/١٠ ، والآمدى: الموازنة / ٧ .
(٣) معجم الشعراء / ٣٧٢ .
(٤) كتاب البديع / ١.
(٥) الموازنة / ٦ .

الحاذبية اللغوية » . ونظر مسلم فى تلك المثل الفنية التى كان يعرضها رواة الكوفة وعلماؤها ، فلفت نظره فيها تلك الألوان البراقة من المحسنات الفظية ، وتلك الزخارف المختلفة من جناس وطباق واستعارة ومشاكلة ونحوها ، ورآها تظهر من حين إلى حين فى أساليب القدماء . وهنا لمعت فى ذهنه فكرة : لماذا لا يجعل هذه الألوان وهذه الزخارف شيئا أساسياً فى بنائه الفنى ؟ لماذا لا يتخذ منها مذهباً يخضع له كل أعماله الفنية ويطبقه عليها ؟ ولماذا لا يجعل شعره كله براقاً لامعاً بما تضفيه عليه هذه الألوان وهذه الزخارف من بريق ولمعان ؟ ومضى مسلم يجرب مذهبه ، وأعجبته التجارب الأولى ، فاندفع وراءها يطبق هذا المذهب فى مبالغة ملحوظة وإفراط واضح على كل بيت من أبياته . ورأى مسلم فى صناعة أبيه التى كان يمتهنها مثلاً قوياً لهذه الصناعة التى يريد أن يمتهنها هو فى فنه . لقد كان أبوه نساجاً (١) ، وكان يراه يلاحم بين خيوطه ليخرج منها نسيجاً محكماً متقناً ، وانطبعت فى نفسه صورة من هذا العمل الدقيق ، وهى صورة لم تفارقه — فى أغلب الظن — فى كل عمل فنى كان يقوم به . ومضى مسلم يصنع شعره كما كان يرى أباه ينسج خيوطه . إنه يلاحم بين خيوطه الفنية المتعددة الألوان ليخرج منها نسيجاً محكماً متقناً متعدد الألوان تظهر فيه ألوان خيوطه جميعها فى تناسق وزخرف . وما القصيدة عند مسلم ؟ إنها ليست أكثر من ثوب من تلك الثياب الجميلة الموشاة التى كان الشعراء القدماء يشبهون بها كلامهم ، ولكنه ثوب تكثر فيه الخيوط الملونة وتنتشر ويتداخل بعضها فى بعض كأنها « الزهر الضاحك فى رونق الربيع الجديد » — كما كان يقول تلميذه أبو تمام فى وصف هذا « البديع » الذى تلقاه عنه (٢) .

---

(١) انظر : The Ency . of Islam ; art. Muslim B. Al-Walid.

(٢) يجمع النقاد القدماء على أن أبا تمام أخذ هذا المذهب عن مسلم ، وسلك فيه سبيله ، واحتذى حذوه (انظر الآمدى : الموازنة / ٦ ، وديوانه / ٢٢٩ ، والعباسى : معاهد التنصيص ٢ / ١٠ ، وابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٥٢٨) . وقد يكون من الطريف أن نلاحظ أن أبا تمام كان حائكاً أيضاً .

وأغلب الظن أن اتجاه مسلم إلى المديح واتخاذه منه وسيلة للعيش كان مما دفعه إلى هذا المذهب « البديع » ، وذلك لأن المدح من بين فنون الشعر العربى القديمة هو الفن الذى كان يوجه إليه الشعراء أكبر عنايتهم الفنية ، ويحققون له أكبر حظ من الصناعة ، وقديماً دفع المدح زهيراً من بين شعراء الجاهلية إلى صناعة شعره وتحكيكه وتنقيحه حتى أصبح صاحب مذهب فنى خاص فى الشعر الجاهلى . ويقول الجاحظ — وهو معاصر لمسلم — « ومن تكسب بشعره والتمس به صلات الأشراف والقادة وجوائز الملوك والسادة فى قصائد السماطين ، وبالطوال التى تنشد يوم الحفل لم يجد بدأمن صنيع زهير والحطيئة وأشباههما، فإذا قالوا فى غير ذلك أخذوا عفو الكلام وتركوا المجهود» (١) . وهذا الذى يذكره الجاحظ من أن قصائد المدح إنما هى « قصائد السماطين » ، « والطوال التى تنشد يوم الحفل » هو الذى كان يدفع شعراء المدح إلى تجويد شعرهم وصناعته ، لأنهم لا ينظمونه لأنفسهم وإنما يصنعونه ليعجب ممدوحيهم ومن يلتف حولهم . وهو أيضاً الذى دفع مسلماً إلى صناعة شعره على أساس من هذا المذهب « البديع »(٢) . فقد كان مسلم — كما يجمع الرواة وكما يظهر من مجموعته الفنية التى وصلت إلينا — « مداحاً » بل « مداحاً مجيداً مفوهاً بليغاً » (٣) . وقد نظر مسلم فرأى معاصريه من الشعراء حين يمدحون يتجهون بصناعتهم الفنيه اتجاهاً قديماً يقلدون فيه أساليب القدماء فى المدح ، ويبنون قصائدهم فى بعض الأحيان أعرابية وحشية ، على الرغم من أن هذا الاتجاه لا يتفق وطبيعة الحياة الحضرية التى يعيشونها . ولم يعجبه هذا الاتجاه ، ولكنه أيضاً لم يفكر فى الخروج عليه أو التنكر له ، وإنما انتهى به نظره إلى أن خير ما يفعله هو أن يحور فيه وأن يخرجه إخراجاً جديداً ، حتى يتلاءم مع ذوق العصر الذى كان

---

(١) البيان والتبيين ٢/١٣ — ١٤ .

(٢) يقول ابن رشيق عنه « وهو زهير المولدين ، كان يبطىء فى صنعته ويجيدها » (العمدة ١/٨٥) ويقول أيضاً « وكان صاحب روية وفكرة لا يبتده ولا يرتجل » (المصدر نفسه / ١٢٧)

(٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ١٣ / ٩٦ ، وانظر أيضاً ابن قتيبة : الشعر والشعراء / ٥٢٨ .

يعيش فيه . ورأى قصور الخلفاء والأمراء والأشراف الذين كان يقصد إليهم يمدحهم قد تفنن أصحابها فى إقامتها وتشييدها ، كما بالغوا فى تلك الزخارف البديعة والألوان الزاهية التى يوشونها بها ، ورأى ماتزخر به من مظاهر الترف والحضارة التى يبالغ أصحابها فى الأخذ بها (١) ، وأدرك أن هذا ذوق العصر الذى يعجب أولئك الذين يصوغ لهم مدائحه لينال عطاياهم ، فمضى يصوغها لاقصائد بدوية كتلك الخيام ذات الطنب والأوتاد التى كان ينزلها البدو ، وإنما قصائد حضرية كتلك القصور ذات القباب والعمد والأساطين والزخارف والألوان التى ينزلها هؤلاء الأشراف وينشدهم فيها مدائحه . فهو يفرغ لعمله الفنى كما يفرغ المهندس البارع ليقيم قصراً من تلك القصور ، فإذا ما تمت له قصيدته عكف عليها يلونها ويوشيها ويزخرفها وينشر فيها ضروباً من الصنعة الفنية ، تماماً كما يفعل أولئك الفنانون الذين كان يراهم يزينون هذه القصور ويجملونها بما يخلعونه عليها من زخارف وألوان ونقوش .

وارتاح مسلم لمذهبه ، فمضى يطبقه لا فى مدائحه فحسب ، وإنما فى كل شعره سواء أكان غزلاً أم وصفاً أم هجاء . لقد أصبح هذا البديع مذهباً له ، لا يفكر فى الخروج عليه ولا تغيب عنه ألوانه الزاهية البراقة . وعاش مسلم حياته الفنية كلها محتفظاً بصندوق أصباغه يحمله معه حيثما اتجه ،وحيثما استقر ، ليستخرج منه ألواناً وصوراً يلون بها شعره ويوشيه ، وينشرها فيه، بل يحشدها حشداً، حتى يوفر له كل مايبتغيه من صنعة فنية بديعة .

ويودع مسلم الحياة فى مطلع القرن الثالث (٢) مخلفاً وراءه « صندوق أصباغه » ليأتى أشهر تلاميذه أبو تمام فيتسلم هذا الصندوق البديع ليستخرج منه أبدع ماعرفته هذه المدرسة — مدرسة البديع — من ألوان وصور ووشى وزخرف .

---

(١) قصور البرامكة الذين كان منقطعاً إليهم ، والفضل بن سهل ذى الرياستين الذى كان أثيراً عنده قريباً من قلبه حتى قلده ضياعاً فى أصبهان غير ما وهبه من ألوف الألوف (انظر العباسى : معاهد التنصيص ٢ / ١١) ، ثم قصور الرشيد والأمين والمأمون التى كان يتردد عليها .

(٢) توفى مسلم سنة ٢٠٨ وولد ما بين سنتى ١٣٠ ، ١٤٠ — انظر : ; The Ency. of Islam art. «Muslim B. Al Walid» .

(٤)

الشعر والحياة المذهبية :

رأينا من قبل(١) أن المذهبين الأساسيين اللذين عرفتهما الكوفة هما التشيع والإرجاء ، ورأينا كيف نشأ هذان المذهبان نشأة سياسية ، ثم كيف تطورا بعد ذلك حتى استحالا مذهبين دينيين . ومن الطبيعى — ونحن نبحث عن تأثير الحياة المذهبية فى الشعر الكوفى — ألا ننتظر من شعراء الكوفة أن تكون قصائدهم ومقطوعاتهم صحفاً فى العقائد والمذاهب ، أوكتباً فى الملل والنحل، لأن هذا الاتجاه العقلى ليس من مهمة الشعر فى شىء. وإنما هو من مهمة النثر ، بل النثر العلمى بالذات ، ولكن من الممكن أن نتلمس تأثير هذه الحياة المذهبية فى الشعر فى شيئين : فى الشعر السياسى الذى كان متصلاً بهذه الحياة فى نشأتها الأولى ، والذى أصبح بعد ذلك أداة للدعوة إليها ، ووسيلة من وسائل الدفاع عنها ، ثم فى الجو العام الذى كان يعيش فيه الشعراء ، والذى كان متأثراً — فى بعض جوانبه — بهذه الحياة المذهبية تأثراً كان يدفع هؤلاء الشعراء إلى سلوك مسالك معينة ،والاتجاه فى اتجاهات خاصة .

وقد عرضنا من قبل لتلك الحياة الفنية الخصبة التى سايرت الحياة السياسية ، ورأينا تلك المجموعة الضخمة من الشعر السياسى الذى جرى على ألسنة شعراء الشيعة فى أثناء ثوراتهم المتعددة فىالعصرين الأموىوالعباسى وأول ما نلاحظه على هذه المجموعة أنها — فى صورتها العامة — شعر سياسى يتخذ من السياسة موضوعاً له ، ويستمد من الحياة السياسية العامة مادته ، ويصور ذلك الصراع السياسى الذى لم تهدأ نيرانه بين الكوفة ودمشق تارة ،

---

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٨٤ ، ٣٠٥ .

وبين الكوفة والبصرة تارة أخرى ، ثم بين الكوفة وبغداد بعد ذلك . ولكن هذه المجموعة — فى صورتها الخاصة — شعر مذهبى ، لأنها تتخذ من المذهب الشيعى موضوعاً لها ، وتستمد مادتها من الأفكار التى كان يدعو إليها ، ولأنها — فوق ذلك — تخدم العقيدة الشيعية ، وتجعل غايتها الكبرى إعادة الخلافة لأصحابها الشرعيين من آل البيت ، وتأييدهم الأدبى فى صراعهم السياسى ضد من اغتصبوا حقوقهم . فالمسرح السياسى فى الكوفة — فى حقيقة الأمر — مسرح شيعى ، والذين يقومون بالأدوار الأساسية فيه هم الشيعة ، والرواية تمثل باللغة الشيعية لأن موضوعها هو الصراع بين الشيعة وخصومهم ، والجوقة التى تعزف بين يديها وفى أثناء فصولها مؤلفة من أولئك الشعراء الشيعة الذين آمنوا بالعقيدة الشيعية وأصبحوا دعاة لها وألسنة معبرة عنها ، والألحان التى يقدمونها تدور فى دائرة الشعر الشيعى . إنها مدائح فى آل البيت ، ومراثٍ لمن يقتل منهم ، وحديث عن حركاتهم السياسية وثوراتهم ، واحتجاج ودفاع عن حقوقهم المغتصبة ، وهجاء لأعدائهم من الأمويين والزبيريين والخوارج . إنها معزوفة شيعية ضخمة تؤديها على هذا المسرح الشيعى مجموعة من شعراء الكوفة آمنوا بحق أولاد على فى الخلافة فمضوا يدافعون عنه ويؤيدونه فى ألحان تشتد أحياناً وترتفع ، وتهدأ أحياناً أخرى وتنخفض ، ولكنها دائماً تعبر عن الموقف وتمثله . إنها تشتد وترتفع حين تعبر عن عواطف الغضب والسخط والنقمة على أولئك الذين غصبوا الأئمة حقوقهم الشرعية ، وحين تصور ذلك الصراع السياسى الثائر بين الفريقين ، وتهدأ وتنخفض حين تبكى محنة الشيعة وآلامهم ، وترثى من قتل منهم ، وتصور ما أصابهم من تعذيب وتشريد واضطهاد ، وحين تعبر عن ذلك الصراع العقلى بين من ينكرون على أصحاب الحق حقهم ومن يثبتونه لهم ، ولكنها فى شدتها وارتفاعها ، وفى هدوئها وانخفاضها ، تشيع فيها نغمة حزينة باكية تعد صدى صادقاً لتلك الأحزان التى سيطرت على الحركة الشيعية فى كل خطواتها الأولى ، ولتلك الدموع التى لم تجف من عيون الشيعة حتى أصبحت مثلاً يضرب للرقة (١) .

---

(١) أرق من دمعة شيعية تبكى على بن أبى طالب

ولكن يبدو أننا يجب أن نحدد هذا الكلام قليلاً ، وفى سبيلنا إلى هذا التحديد نتساءل : متى بدأت العقيدة الشيعية تأخذ طريقها إلى الشعر الكوفى لتظهر فيه وليتخذ منها موضوعاً له ؟ ومتى بدأت العبارات الشيعية الاصطلاحية تظهر فى هذا الشعر؟ .

يبدو أن الإجابة عن هذين السؤالين تبدو على حظ غير قليل من العسر ، لأنه ليس من اليسير أن ندعي أننا أحطنا علماً بكل شعر الشيعة فى الكوفة حتى نستطيع أن نضع أيدينا على هذه العبارة الاصطلاحية أوتلك لنقول إن هذه هى أول مرة ترد فيها على لسان شاعر . وحتى لو استطعنا أن نحيط علماً بكل هذا الشعر ، فإننا لانستطيع أن ندعى أنه كل ما قاله شيعة الكوفة ، فليس من شك فى أن كثيراً من هذا الشعر ، بل كثيراً جداً ، ضاع ولم يصل إلينا ، بل لا أمل فى وصوله ، لأن هذا الشعر — سواء منه الأموى أو العباسي — نظم فى ظروف سياسية ضيقة ، وفى ظل ثورات انتهت جميعها بالإخفاق ، فكان طبيعياً أن تمتد إليه يد الضياع لأن الرواة كانوا يتحرجون من روايته خوفاً من الدكتاتورية الأموية والرقابة العباسية . وحسبنا دليلاً على ذلك أن مجموع ما وصل إلينا من هاشميات الكميت لايتجاوز خمسمائة وثلاثة وستين بيتاً (١). مع أن الرواة يذكرون أن مبلغ شعره حين مات كان خمسة آلاف ومائتين وتسعة وثمانين بيتاً (٢) .

من الممكن — فى ضوء ما بين أيدينا من شعر ، وفى ضوء ماقدمناه من دراسة لتطور العقيدة الشيعية فى الكوفة — أن نرجح أن عصر المختار هو العصر الذى بدأت فيه مصطلحات العقيدة الشيعية تظهر فى الشعر الكوفى . ومن الممكن أن نجد تأييداً لهذا فى أسجاع المختار التى كان يملأ بها أسماع أصحابه فى كل مناسبة فتملأ أذهانهم ونفوسهم بطائفة من الألفاظ والعبارات الشيعية ، وبطائفة أخرى من الأفكار التى تتصل بجوهر العقيدة الشيعية ، وأصول المذهب الشيعي . وقد رأينا من قبل (٣) أن المختار حين قدم الكوفة

---

(١) هكذا فى آخر هاشمياته / ١٥٨ ، ولكن الواقع أن عدد أبياتها بالضبط هو خمسمائة وستون بيتاً فقط .

(٢) الأغانى ١٥/١٢٤ (ساسى) — وانظر أيضاً البغدادى : خزانة الأدب ١/٦٩ .

(٣) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٧٧ .

ادعى أنه جاء « من قبل المهدى محمد بن على ابن الحنفية مؤتمناً مأموناً منتجباً ووزيراً » . وكانت أمثال هذه العبارات التى تتضمن ألفاظاً اصطلاحية وأفكاراً من صميم العقيدة الشيعية تجرى كثيراً على لسان المختار(١) ، وتنفذ منه إلى أسماع أصحابه وعقولهم فتؤثر فيها(٢) . وكان هذا – بطبيعة الحال – يمهد السبيل لظهور هذه الألفاظ والأفكار فى شعر شعرائهم .

ولو رجعنا إلى ما قدمناه من تلك المجموعة الفنية التى عبر بها أصحابها عن ثورة المختار(٣) للاحظنا ظهور بعض هذه الألفاظ والأفكار فيها ، فابن همام يصف المختار بأنه « وزير ابن الوصى » ، ويصف ابن الحنفية بأنه « الهاشمى المهتدِى المهتدَى به » ، وأعشى همدان فى معارضته لهذه الثورة يصف أصحاب المختار بأنهم « سبئية » ويصرح بأنه لا يؤمن بالعقيدة الشيعية المتطرفة، ولا بما يزخرفه المختار من باطل القول والعمل وإنما هو رجل مسلم يحب آل محمد ويؤمن بما أنزل عليه من وحى صادق :

وإنى امرؤ أحببت آل محمـــد وتابعت وحيا ضُمِّنته المصاحف

وهو – كالمتوكل الليثى – يتحدث عن كرسى المختار ويكفر بتلك الشعوذة الإسرائيلية – أو بعبارة اصطلاحية – بتلك الشعوذة السبئية .

ولكن هذا فى الواقع لا يجعلنا ندعى أن الشعر الكوفى فى هذه الثورة قد سجل تطوراً واضحاً نحو « الشيعية » الخالصة ، وإنما كل ما نستطيع أن نقوله هو أن هذه الثورة شهدت المقدمات الأولى للشعر الشيعى فى صورته الاصطلاحية وهى مقدمات كانت تمهد لظهور شاعر الشيعة الأكبر فى الكوفة ، الكميت.

وقد تفتحت عينا الكميت على تلك الدماء الزكية التى سالت على أرض

---

(١) « أما بعد فإن المهدى ابن الوصى محمد بن على بعثنى إليكم أميناً ووزيراً ومنتخباً وأميراً » – « إنى قد جئتكم من قبل ولى الأمر ومعدن الفضل ووصى الوصى والإمام المهدى » (انظر تاريخ الطبرى ٢/١/٥٣٤) .

(٢) يقول رواة الطبرى تعقيباً على هذه العبارات .. « فوالله ما زال بهذا القول ونحوه حتى استمال طائفة من الشيعة » (٢/١/٥٣٤) .

(٣) انظر فصل « الشعر والحياة السياسية » ص ٣٩٥ وما بعدها .

كربلاء الحزينة (١) ، وانطبعت فى نفسه الصغيرة الحساسة صورة لتلك المأساة المروعة التى هزت المجتمع الكوفى – بل المجتمع الإسلامى كله – هزةً عنيفة ، وهى صورة لم تفارق نفسه حتى أغمض الموت عينيه فى أواخر أيام العصر الأموى . وشهدت طفولته ثورة التوابين ، ثم ثورة المختار بعدها ، ورأى بعينيه سياسة الإرهاب والعسف وانتضاء السيف التى كان الحجاج الرهيب يأخذ بها أهل الكوفة لا لشىء إلا لأنهم يحبون آل البيت ويدافعون عنهم ، وامتلأت نفسه الصغيرة عجباً من أولئك المسلمين الذين ينكرون على إخوانهم فى الدين حبهم لآل النبى ، فيقفون فى وجوههم ، ويسلطون سياط العذاب على ظهورهم ، وسيوف القتل على رقابهم . وانطبعت هذه الصورة أيضاً فى نفسه ولم تفارقها حتى لقى مصرعه على أيدى إخوان له فى الدين ، وهو يردد مع أنفاسه الأخيرة « اللهم آل محمد » (٢) . ثم رأى فى شبابه ثورة ابن الأشعث وما تساقط فيها من جماجم وما سال فيها من دماء أعادت إلى أذهان أهل مدينته أيام صفين الدامية . وعلى الرغم من أن هذه الثورة لم تكن ثورة شيعية ، وعلى الرغم من أنها كانت ثورة يمنية تزعمها أحد أولئك اليمنية الذين لم يكن الكميت يحبهم ، فإنه فى أغلب الظن أسف لإخفاقها . وعادت إلى نفسه صور الثورات السابقة ورأى أنها جميعاً انتهت إلى نفس المصير . ولعل شيئاً من اليأس قد طاف بنفسه ، بل لعله قد استقر فى أعماقها السحيقة فى « اللاشعور » حيث يسدل الحجاب على الذكريات البعيدة التى لا ترتاح إليها النفس الواعية لتتسرب من حين إلى حين وقد تنكرت فى صور مختلفة لتضلل حارسها الذى يحول بينها وبين الانطلاق . وكان هذا اليأس يتسرب من أعماق نفسه أحياناً فى صورة شعر تشيع فيه روح القوة ، وأحياناً أخرى فى صورة تردد وخور وضعف فى العزيمة حين يجد الجد ويحين وقت العمل .

---

(١) يقول صاحب خزانة الأدب : « وكانت ولادة الكميت سنة ستين وهى أيام مقتل الحسين رضى الله عنه » (١/٧٠) . ولعله قد ولد فى نهاية هذه السنة ، إذ أن الحسين قتل – كما هو معروف – فى أوائل المحرم من سنة إحدى وستين .

(٢) الأغانى ١٥/١١٦ ، ١٢٤ (ساسى) ، والبغدادى : خزانة الأدب ١/٧٠ .

وقنع الكميت من حياته بأن يكون فقيه الشيعة وشاعرها ، واتجه فى سبيل تحقيق هذه الغاية إلى العلم والتحصيل ، فمضى يشارك فى الحياة العقلية التى كانت مزدهرة فى مدينته مشاركة قوية ، متعلماً حيناً ، ومعلماً حيناً آخر ، واتصل بكل مافيها من ثقافات . وليس من شك فى أنه اتجه فى أول الأمر إلى القرآن والحديث ، فحفظ القرآن كله ، ومجموعة من الأحاديث. وقد رأينا منذ حين أن الرواة كانوا يصفونه بأنه حافظ للقرآن ، وأنه روى الحديث وروِى عنه . وأغلب الظن أنه اتجه بعد ذلك إلى الحياة اللغوية ، فاتصل بها فى اتجاهاتها المتعددة من لغة وشعر وأخبار وأيام وأنساب ، واستطاع أن يسجل لنفسه فيها أستاذية اعترف له بها معاصروه ، وسجلها له من جمعوا أخباره من القدماء ، كما لاحظها عليه من درسوه ودرسوا شعره من المحدثين . وقد تحدثنا منذ حين عن هذه الثقافة اللغوية الواسعة التى حصلها حتى استطاع أن يتحدى بها رواة مدينته الكبار الذين تخصصوا فى الرواية . ثم اتصل بالحياة المذهبية ، وليس من شك فى أنه درس الفقه على المذهب الشيعى ، والقدماء يصفونه بأنه كان فقيه الشيعة (١) . وأغلب الظن أنه اتصل أيضاً بالفقه السنى الذى كان أبو حنيفة وأساتذته وغيرهم من فقهاء الكوفة يقومون على دراسته ، ويثيرون من حولهم حياة عقلية على حظ كبير من النشاط والحيوية . ولعله قد شهد فى أواخر أيامه مجالس الإمام الأعظم أبى حنيفة ، واستمع إليه (٢) ، بل لعله قد تأثر بطريقته فى الجدل والقياس واستنباط الأحكام واستنتاج الفروع من الأصول(٣) .

---

(١) البغدادى : خزانة الأدب ١/٦٩ .

(٢) جلس أبوحنيفة مجلس الأستاذية بعد وفاة أستاذه حماد بن أبى سليمان فى سنة ١٢٠ (انظر فصل « الحياة العقلية ») ولعل صلة الكميت بزيد بن على من الأشياء التى تقوى الظن باتصاله بأبى حنيفة . فقد كان أبوحنيفة يميل إلى زيد ، ويفتى سراً بوجوب نصرته وحمل المال إليه والخروج معه على « اللص المتغلب المتسمى بالإمام والخليفة » (انظر أبا الفرج : مقاتل الطالبيين / ١٤٦ ، ١٤٧ ، والزمخشرى : الكشاف ١/٦٤ عند تفسير قوله تعالى « وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إنى جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين » سورة البقرة / ١٢٤) .

(٣) يقول الشهرستانى عن الزيدية إنهم فى الفروع على مذهب أبى حنيفة إلا فى مسائل قليلة يوافقون فيها الشافعى والشيعة (الملل والنحل ١/٣٢٢) .

وفى هذه الأثناء كان زيد بن على يعمل جاهداً بكل ما أوتى من فصاحة وقوة فى الجدل ومقدرة على المناظرة اكتسبها – فى أغلب الظن – من اتصاله بالمعتزلة وتلمذته لواصل بن عطاء ، على تقرير حقوق آل البيت الشرعية وإثباتها والدفاع عنها . ورأى الكميت فيه مثلاً عقلياً يرتاح إليه عقله المثقف ، وإماماً روحياً جديراً بالاحترام والتقدير ، فوصل نفسه به . وتلقى على يديه أصول المذهب الشيعى ، وأصول الاعتزال أيضاً .

ثم يخرج زيد بن على ثائراً بالخلافة الأموية ، ويكتب إلى الكميت يدعو إلى الخروج معه ، وهنا يضعف الحارس الذى يقف على أبواب اللاشعور عنده ، وتنطلق الذكريات القديمة من أعماقها السحيقة لتعيد إلى عقله الواعى صور الإخفاق الذى لازم كل ثورات الشيعة من قبل ، وتتراءى أمام عينيه « مقاتل الطالبيين » فيعتذر إلى إمامه من عدم الخروج معه ، ويكتب إليه بأنه لايريد أن يفقد رأسه الذى فوق كتفيه ، أو على – حد تعبيره – لايريد أن يصير طعاماً للغربان التى تظل تحجل حوله ، ولكنه يريد أن يظل كما هو ينصر آل البيت بلسانه ، ويدافع عنهم بشعره(١) .

وأيًّا ما كان السبب فى تخاذل الكميت عن نصرة إمامه : أكان صادراً عن جبن وخوف ، أم كان صادراً عن إيمان وعقيدة ، فإن الملاحظ أن ثورة زيد أدركته شيخاً فى حدود الستين من عمره ، وللسن – بطبيعة الحال – أحكامها .

وليس بين أيدينا شىء واضح دقيق عن حياة الكميت فى تلك السنوات الأربع التى عاشها عقب إخفاق ثورة زيد ، ولكن الظاهر أنه فى أثناء هذه الفترة اصطنع أسلوب « التقية » الذى كان أئمة الشيعة يبيحونه لأنفسهم ولأنصارهم إذا ما كان هناك خطر عليهم أو على الدعوة ، ويبدو أنه اعتمد فى ذلك على فتوى من الإمام جعفر الصادق(٢) . وعلى أساس هذه التقية لم يجد ما يحول بينه وبين مدح الأمويين ، بل مدح يوسف بن عمر

---

(١) انظر الأغانى ١٢١/١٥ (ساسى)

(٢) انظر المصدر السابق ١٢١/١٥ .

نفسه الذى قتل إمامه وصلبه (١) ، ولكنه لم يقطع صلته بأئمة الشيعة ، وبخاصة جعفرا الصادق الذى كان يتردد عليه من حين إلى حين وينشده شعراً من هاشمياته (٢) . والظاهر أنه كان متصلاً أيضاً بعبد الله بن معاوية(٣) الذى خرج على بنى أمية بعد وفاة الكميت بسنة واحدة (٤) . ولم يستطع الكميت أن يكف لسانه عن التعرض للأمويين ، وبخاصة يوسف بن عمر(٥) فقد كانت ذكرى مصرع إمامه لاتغيب عن ذهنه ، وكان يرى جسده مصلوباً فى وسط الكوفة ، ولكن الظاهر أنه كان يكتم هذا الشعر ويخفيه ويحرص على عدم إذاعته حرصاً على حياته ، واكتفاء بهذا التأييد السرى لأئمته ، وأخذاً بأسلوب التقية ، وإرضاء لضميره ولو عن طريق المغالطة ، ولولا ذلك لما استطاع أن يفد على يوسف بن عمر ويمدحه .

والذى يعنينا هنا تلك المجموعة من شعره التى يعبر فيها عن عقيدته الشيعية ، وهى المعروفة بالهاشميات .

والهاشميات مجموعة من القصائد والمقطوعات تتألف من أربع قصائد طوال (٦) أطولها فى مائة وأربعين بيتاً ، وهى بائيته « طربت وما شوقا إلى البيض أطرب »، وأقصرها فى مائة وثلاثة أبيات ، وهى ميميته « من لقلب متيم مستهام » ، ثم قصيدتين قصيرتين(٧) إحداهما فى ثلاثة وثلاثين بيتاً والأخرى فى عشرين بيتاً ، ثم مقطوعتين كل منهما فى سبعة أبيات(٨) . ثم أخيراً ثلاث مقطوعات قصيرة كل منها فى بيتين اثنين (٩) .

ومن الواضح أن هذه الهاشميات لم تنظم جميعها فى وقت واحد

---

(١) انظر المصدر السابق / ١١٦ ، والبغدادى : خزانة الأدب ١/ ٧٠ .
(٢) انظر الأغانى ١٥ / ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١ (ساسى) .
(٣) انظر المسعودى : مروج الذهب ٢/ ١٥٤ .
(٤) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٩٢ .
(٥) انظر الهاشميات / ١٥٧ .
(٦) من ص ١ إلى ص ١٤٤ .
(٧) من ص ١٤٥ — ١٥٤ .
(٨) من ص ١٥٤ — ١٥٦ .
(٩) من ص ١٥٧ — ١٥٨ .

وإنما الظاهر أنها نظمت فى فترات متباعدة وعاصرت شطراً طويلاً من حياة الكميت الذى بدأ تشيعه – بدون شك – منذ وقت مبكر من حياته ، فبينما نجد فيها حديثاً عن ندمه على تخاذله عن نصرة زيد بن على (١) وهجاء ليوسف بن عمر لما أصاب زيداً على يديه (٢) نجد صاحب الأغانى يروى أن الكميت عرض على الفرزدق – فى إحدى زياراته للكوفة – هاشميته « طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب » (٣) . ومن المؤكد أن الفرزدق قدم الكوفة قبل مصرع زيد بن على ، بل قبل ثورته ، وذلك لسبب بسيط للغاية ، وهو أن الفرزدق مات قبل هذه الثورة بعدة سنوات(٤) . ونجد صاحب الخزانة يذكر أن الكميت أنشد علياً زين العابدين إحدى هاشمياته (٥) ، وزين العابدين هو أبو زيد بن على ، وقد توفى فى سنة أربع وتسعين (٦) ، ومع أن الدكتور شوقى ضيف يرى أن هذه الرواية غير صحيحة اعتماداً على أن زيد بن على الذى تشيع له الكميت لم يكن قد دعا لنفسه فى أثناء حياة أبيه (٧) ، فإننا لانرى فى هذا ما يجعلنا نرفض هذه الرواية اعتماداً على أن مجموعة الهاشميات التى بين أيدينا ليست كلها تعبيراً عن العقيدة الزيدية بالذات ، وإنما هى – فى بعض جوانبها – تعبير عن الفكرة الشيعية فى صورتها العامة . ومع ذلك فمن المعروف أن الفرزدق كان معاصراً لزين العابدين ، وإذا كان الكميت قد عرض على الفرزدق إحدى هاشمياته ، فليس من المستبعد أن يكون قد أنشد زين العابدين إحدى هذه الهاشميات ؟

وإذن فهل من سبيل لتأريخ هذه الهاشميات ؟ وهل من سبيل إلى معرفة التاريخ الذى بدأ فيه الكميت نظمها ؟ .

(١) ص ١٥٧ ، ١٥٨ .
(٢) ص ١٥٧ .
(٣) ١١٩/١٥ ، ١٢٠ (ساسى) .
(٤) فى سنة ١١٠ أو ١١٢ أو ١١٤ (انظر الأغانى ١٩/٤٥ – ساسى) .
(٥) البغدادى : خزانة الأدب ٦٩/١ .
(٦) ابن سعد : الطبقات الكبير ١٦٤/٥ .
(٧) التطور والتجديد/ ٢٣٥ .

يبدو أن السبيل إلى هذا غير ميسر ، لأن الهاشميات لم تصل إلينا كاملة ، ولأنها لا تعرض لأحداث سياسية معاصرة نستطيع فى ضوئها تحديد تاريخها ، ما عدا تلك المقطوعات القصيرة التى تتحدث عن زيد ابن على ويوسف بن عمر (١) . وقد حاول بعض المحدثين أن يؤرخوا لهذه الهاشميات ، فبينما يميل الدكتور شوقى ضيف إلى أن يجعل مدة ولاية خالد القسرى على العراق من سنة ١٠٥ حتى سنة ١٢٠ هى تاريخ هذه الهاشميات ، ويرى أن أغلبها نظم فيها (٢) ، يحاول الأستاذ هوروفتز ناشر الهاشميات ومترجم الكميت فى دائرة المعارف الإسلامية أن يؤرخ لبعضها (٣) فيظن أن أقدمها هى الهاشمية الثانية التى يجب أن تؤرخ فيما بين سنتى ٩٦ و٩٩ ، وأن الهاشمية الثالثة يجب ألا تتأخر كثيراً عن هذا التاريخ ، وأن الأولى يجب ألا تتقدم على سنة ١٠٥ ، والرابعة على سنة ١١٨ ، وأن التاسعة والعاشرة والحادية عشرة لم تنظم قبل سنة ١٢٢ ، وأن السادسة ربما كانت متأخرة إلى سنة ١٢٥ أو ١٢٦ . والواقع أن هذه المحاولة ينقصها الإثبات والدليل ، ولسنا ندرى على أى أساس حدد الأستاذ هوروفتز هذه التواريخ ؟ كما لا ندرى لماذا أغفل تأريخ الهاشميات الخامسة والسابعة والثامنة ، ما دامت المسألة كلها محاولات ظنية لا تستند إلى دليل ؟

والذى يبدو لى أن محاولة تأريخ الهاشميات على هذا النحو الدقيق محاولة على جانب كبير من العسر والصعوبة . ولكن من الممكن أن نقول — ونحن مطمئنون — إن الكميت بدأ ينظم هاشمياته منذ وقت مبكر من حياته الفنية ، منذ أن بدأت العقيدة الشيعية تستقر فى أعماق نفسه ليخرجها شعراً ، وإنه لم يضع القلم من يده إلا بعد أن انتزعه الموت منها . أما عن البداية فإننا نعتمد على عبارة يرويها صاحب الأغانى تذكر أن الهاشميات كانت أول شعر قاله الكميت ولكنه كان يسترها عن الناس لأنه لم يكن مطمئناً إليها من الناحية الفنية (٤) . ومع أنه ليس من الضرورى أن نتقبل

---

(١) ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٢) التطور والتجديد / ٢٣٥ .

(٣) J. Horovitz: The Ency. of Islam, art. "Kumait"

(٤) الأغانى ١٥/١١٩ (ساسى) .

ما تذكره هذه العبارة حرفياً من أن الهاشميات هى أول شعر قاله الكميت ، فإنه ليس هناك ما يمنع من أن تكون بعض الهاشميات من المحاولات المبكرة التى كان الكميت يحاولها فى بداية حياته الفنية . والظاهر أن هذه المحاولات المبكرة لم تصل إلينا ولم يحتفظ بها ديوانه الهاشمى ، إما لأنه هو نفسه قد سترها عن الناس لأن صناعتها الفنية لم تعجبه ، أو لأن الظروف السياسية نفسها كانت تحول بينه وبين إذاعتها ، وإما لأنها ضاعت مع ما ضاع من شعره . وأما عن النهاية فإننا نعتمد على تلك المقطوعات التى هجا فيها يوسف بن عمر ، والتى تحدث فيها عن ندمه على خذلانه زيد بن على ، كما نعتمد على ما يروى من أخبار عن صلته بجعفر الصادق بعد إخفاق ثورة زيد .

وموضوع هذه المجموعة التى بين أيدينا من الهاشميات هو الدفاع عن حقوق بنى هاشم فى الخلافة ضد الأمويين الذين غصبوهم إياها . ويتفرع هذا الموضوع العام عنده إلى ثلاثة موضوعات فرعية : مدح بنى هاشم ، وهجاء بنى أمية ، وموازنة بين عدل الأئمة الهاشميين وجور الخلفاء الأمويين . ولكنه لا يعرض لهذه الموضوعات الثلاثة من حيث هى موضوعات مستقلة يقصد إليها لذاتها ، وإنما يعرض لها من حيث هى وسائل يعتمد عليها فى سبيل موضوعه العام . فهو لا يمدح بنى هاشم لأنه يريد أن ينظم قصائد فى المدح ، ولا يهجو بنى أمية لأنه يريد أن ينظم قصائد فى الهجاء ، وإنما يمدح أولئك ويهجو هؤلاء ويوازن بين الفريقين ليثبت حق الهاشميين فى الخلافة واغتصاب الأمويين له .

والناظر فى هذه الهاشميات يلاحظ ملاحظة قد تبدو لأول وهلة على شىء من الغرابة . فالكميت لا يمدح إماماً بعينه من أئمة الشيعة ولا يتجه بهجائه إلى خليفة معين من خلفاء بنى أمية ، وإنما يمدح الإمامة الشيعية بصورة عامة ، ويهجو الخلافة الأموية بصورة عامة أيضاً. ولكن هذه الغرابة تزول عندما ندرك أن الكميت لم يكن يهدف إلى أن تكون هاشمياته مدحاً أو هجاء ، وإنما كان هدفه الأساسى الدفاع عن فكرة مذهبية آمن بها ويريد أن توضع موضع التنفيذ سواء أكان القائم على تنفيذها زيد بن على أم جعفراً

الصادق أم غيرهما من أئمة الشيعة . ولعل ذلك كان صورة من الدعوة الهاشمية فى ذلك الوقت إذ كانت تدعو دعوة عامة غامضة إلى « الرضا من آل البيت »(١) .

لقد آمن الكميت بحق بنى هاشم فى الخلافة ، وجعل من شعره مجالاً للدفاع عن هذا الحق وتقريره وإقامة الحجج والأدلة عليه ، ومضى ينظم القصائد الطوال ليعبر عن هذه العقيدة التى استقرت فى نفسه ، أو – بعبارة أدق – ليثبت هذه الفكرة التى استقرت فى ذهنه إنه لايريد أن يخاطب عواطف الناس ويهز مشاعرهم فحسب ، ولكنه يريد أيضاً أن يخاطب عقولهم ويثير فى أذهانهم ألواناً من التفكير فى هذا الحق الشرعى الذى اغتصبته فئة ظالمة باغية . « وهكذا لم يعد الشعر عند الكميت يعبر عن الشعور فحسب ، بل أصبح يعبر أيضاً عن الفكر ، وأصبح يشفع بكل ما وصل إليه العقل العربى فى هذا العصر من قدرة على الجدال والإقناع »(٢) . « بل لعل تعبيره عن الفكر أهم من تعبيره عن العواطف » (٣) . لقد تغير العمل الفنى عند الكميت ، فلم يعد حديثاً يصدر من العاطفة ليتجه إلى العاطفة ، وإنما أصبح حديثاً يصدر من العقل ليخاطب العقل .

والواقع أن ثقافة الكميت العقلية هى التى وجهته هذا الاتجاه ويسرت له السبيل إليه . ويذهب الدكتور شوقى ضيف إلى أن هذا الاتجاه العقلى إنما جاءه من اتصاله بالاعتزال عن طريق صلته بإمامه زيد (٤) . ومن الممكن أن نلاحظ أيضاً أن اتصال الكميت بالفقه الحنفى كان عاملاً آخر من عوامل هذا الاتجاه العقلى . وهل كان من الممكن أن يتصل الكميت بأبى حنيفة ومدرسته دون أن يتأثر بطريقتهم فى القياس ، وبمذهبهم العقلى فى مناقشة المسائل والوصول إلى الفروع من الأصول ؟ إن الكميت لم يكن رجلاً من عامة الناس وإنما كان فقيهاً من الفقهاء ، فلم يكن من اليسير عليه

---

(١) انظر فصل « الحياة السياسية » ص ٩٧ .

(٢) شوقى ضيف : التطور والتجديد / ٢٤١ .

(٣) المرجع السابق / ٢٤٠ .

(٤) المرجع نفسه / ٢٤١ ، ٢٤٢ .

أن يخلع هذا الرداء الفقهى حين ينظم شعره ، ولم يكن هناك مفر من أن يصوغ شعره صياغة العالم الفقيه الذى يعرف كيف يناقش المسائل ويثبتها ويدلل عليها .

وأبياته المشهورة فى إثبات حق بنى هاشم فى الخلافة عن طريق مناقشة مسألة ميراث النبى (١) ؛ وهى الأبيات التى اتخذها كثير من الباحثين مثلاً على طريقته فى الحجاج العقلى ، وعلى صلته بالاعتزال (٢) من الممكن أن نرى فيها أيضاً مثلاً على تأثره بمذاهب الفقهاء وسلوكه مسلكهم فى التفكير ، فالمسألة التى يتعرض لمناقشتها فيها مسألة فقهية خالصة ، وهى مسألة الميراث ، ومن المعروف أن بين الفقه السنى والفقه الشيعى خلافاً فى هذه المسألة (٣) . والكميت فى هذه الأبيات يناقش المسألة على أساس من الفقه الشيعى ، فالشيعة يقدمون القرابة على العَصَبَة ، ويقولون إن ابن العم الشقيق مقدم على العم لأب ، كما يقولون إن الأنبياء تورّث . وقد وضع الكميت هذه الآراء أمامه ومضى يناقش المسألة : فما دامت الأنبياء تورّث فالنبى صلى الله عليه وسلم يورث ، وما دامت القرابة مقدمة على العصبة ففاطمة بنت النبى مقدمة على من سواها ، وما دام ابن العم الشقيق مقدماً على العم لأب فعلى بن أبى طالب مقدم على سائر أعمام النبى . وإذن فعلى وفاطمة هما أحق آل البيت بميراث النبى ، والخلافة ميراث تركه النبى لقريش ، وما دام على وفاطمة أحق قريش بميراث النبى فأبناؤهما إذن أحق قريش بالخلافة . أما إذا قلنا — كما يقول الأمويون — إن النبى لايورث ، فإن معنى هذا أن الخلافة تصبح حقاً لجميع العرب ، ولا يحق للأمويين أن يقصروها عليهم . وليس من شك فى أن الكميت قد وضع هذه الآراء الفقهية أمامه ، ومضى يؤلف منها قياساً عقلياً ، حتى إذا ما استقام له قياسه ، مضى يصوغه شعراً يشير فيه إلى بعضها إشارة سريعة ، ويقف فيه عند بعضها الآخر وقفة طويلة ، ولكنه فى كلتا الحالتين يعتمد عليها .

---

(١) انظرها فى هاشمياته / ٤١ — ٤٦ .

(٢) أحمد أمين فى ضحى الإسلام ٣/٣٠٥ — ٣٠٦ ، وأحمد الشايب فى تاريخ الشعر السياسى / ٤—٥ ، وشوقى ضيف فى التطور والتجديد / ٢٤٢ — ٢٤٤ .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣ /٢٦٠ — ٢٦١ .

وإلى جانب هذه المؤثرات فى شخصية الكميت العقلية والفنية هناك جانب آخر كان له تأثير عميق فى شعره ، فالكميت – إلى جانب أنه شاعر – خطيب أيضاً . ويشير الجاحظ فى أكثر من موضع من بيانه إلى أنه كان يجمع بين القدرة على الشعر والقدرة على الخطابة (١) . وكما كان الجاحظ يقول إن اللغتين إذا التقتا فى لسان واحد أدخلت إحداهما الضيم على الأخرى (٢) ، نستطيع أن نقول إن التقاء الخطابة والشعر فى لسان الكميت طبع شعره بطابع خطابى ملحوظ ، وقديماً قال له الفرزدق: أنت خطيب(٣) ، ووصف حماد الراوية شعره بأنه خطب (٤) ، وحديثاً يقول فلك إن كثيراً من شعره يبدو فى صورة نثر منظوم (٥) .

ومن الواضح أن هذا « الضيم الخطابى » – إذا استعرنا عبارة الجاحظ – كان من العوامل التى طبعت شعره بهذا الطابع التقريرى الذى هو سمة من سمات الأسلوب النثرى ، كما جعلت الغاية منه الإقناع العقلى لا التأثير العاطفى . ويلاحظ الدكتور شوقى ضيف أن هاشميات الكميت مناظرات فى حقوق الهاشميين ، لا تعتمد على الإقناع العاطفى ، وإنما تعتمد قبل كل شىء على الإقناع العقلى . والكميت فيها مناظر من طراز ممتاز ، ولكنه يقف وحده ولا يسمح لأحد أن يدخل معه فى المناظرة (٦) . والواقع أن الكميت إذا كان – فى الظاهر – يقف وحده فى مناظراته ، فإنه – فى حقيقة الأمر – كان يفترض دائماً وجود شخص آخر يجادله ويحاوره ويناظره . ولعل هذا هوالسر فى حدة الأسلوب الجدلى عنده ، وقوة محاولاته الإقناعية ، إنه يتصور دائماً خصماً يعارضه وينكر عليه رأيه ، حتى فى حديثه عن حبه للنبى صلى الله عليه وسلم يشير كثيراً إلى أولئك الذين ينكرون عليه هذا الحب ويعيبونه فيه :

---

(١) انظر البيان والتبيين ١ / ٤٥ ، ١٣٤ ، ٢٥١ ، ٤/٨٤ . وانظر مثلا على هذا خطبته التى ارتجلها بين يدى الخليفة هشام (الأغانى ١٥/١١١ ، ١١٣ ساسى) .

(٢) انظر الحيوان ١/٧٦ .

(٣) أمالى المرتضى ١/٤٤ .

(٤) المرزبانى : الموشح / ١٩٦.

(٥) العربية / ٤١ ، ٤٢ .

(٦) التطور والتجديد / ٢٤١ ، ٢٤٢ .

فاعتتبَ الشوقُ من فؤادىَ والـ شعرُ إلى من إليه معتَتَب
إلى السراج المنيرِ أحمدَ لا تعدلنى رغبــةٌ ولا رَهَبٌ
عنه إلى غيره ولو رَفَعَ الـــ ناسُ إلىَّ العيونَ وارتقبوا
وقيل أفرطتَ ، بل قصدتُ ولــو عنَّفنى القائلــون أو ثَلَبُــوا
إليكَ ياخيرَ من تَضَمَّنت الـ أرض وإنْ عاب قولىَ العيَبُ
لجَّ بتفضيلك اللســـان ُولــو أكثر فيك الضّجاج واللَّجَب(١)

وقديماً أخذ النقاد عليه هذه الأبيات ، وقالوا : من هذا الذى يقول فى مدح النبي صلى الله عليه وسلم أفرطت أو يعنفه أو يثلبه أو يعيبه حتى يكثر الضجاج والصخب ؟ وقالوا إن هذا كله خطأ منه وجهل بمواقع المدح . وقال بعضهم دفاعاً عنه إنه لم يرد النبي صلى الله عليه وسلم وإنما أراد علياً رضى الله عنه ، فورى عنه بذكر النبي صلى الله عليه وسلم خوفاً من بنى أمية (٢) . وقد عد الجاحظ هذه الأبيات من المديح الخطأ الذى لم ير قط أعجب منه ، وقال « لو كان مديحه لبنى أمية لجاز أن يعيبهم بذلك بعض بنى هاشم ، أو لو مدح به بعض بنى هاشم لجاز أن يعترض عليه بعض بنى أمية ، أو لو مدح أبا بلال الخارجى لجاز أن تعيبه العامة ، أو لو مدح عمرو بن عبيد لجاز أن يعيبه المخالف ، أو لو مدح المهلب لجاز أن يعيبه أصحاب الأحنف ، فأما مديح النبي صلى الله عليه وسلم فمن هذا الذى يسوؤه ذلك» (٣) والواقع أن هؤلاء القدماء لم يكونوا على حق حين أنكروا على الكميت هذا الأسلوب من المدح ، كما لم يحسن الدفاع من حاولوا الدفاع عنه . فليست المسألة جهلاً بمواقع المدح ، ولا هى تورية عن على بذكر النبي ، لأن الكميت الذى نظم ديواناً كاملاً فى بنى هاشم ، وذكر فيه أكثر من مرة علياً وبنيه مادحاً لهم ومصرحاً بحبه إياهم ليس ممن يجبن عن ذكر على فى هذه الأبيات ، بل إن سياق هذه الهاشمية يدل فى وضوح

(١) الهاشميات / ٨٢ ، ٨٣ .
(٢) ابن رشيق : العمدة ٢/١١٤ .
(٣) الحيوان ٥/١٦٩ – ١٧٠ .

لا يقبل الشك على أن المقصود بالمدح فيها هو النبى صلى الله عليه وسلم (١) ، وإنما المسألة فى حقيقتها ترجع إلى ذلك الافتراض الدائم لوجود خصم يجادله ويناظره وينكر عليه رأيه . وهو افتراض كان له ما يبرره فى عسف بنى أمية وبطشهم بأحفاد النبي صلى الله عليه وسلم ومن يتشيع لهم ، بل له ما يبرره فى قوة وعنف فيما كان يعرفه الكميت من استباحة يزيد بن معاوية لمدينة الرسول ثلاثة أيام عقب انتصاره فى وقعة الحرة ، ومن حصار الحجاج للكعبة وضربها بالمنجنيق فى أيام عبد الملك (٢) .

وإلى جانب هذا الطابع التقريرى النثرى الذى كان أثراً من آثار نزعة الكميت الخطابية ، كان هناك شىء آخر طبع أسلوبه الفنى بطابع نثرى أيضاً ، وهى تلك الإطالة التى يلاحظها كل من ينظر فى هاشمياته . وهى إطالة لاحظها القدماء وأنكروها عليه حتى اضطروه إلى الدفاع عنها دفاعاً يشبه أن يكون اعتذاراً (٣). ومن الممكن أن يكون مظهر هذه الإطالة طول قصائده وكثرة عدد أبياتها ، ولكن يبدو — فى أغلب الظن — أن الإطالة التى كان القدماء ينكرونها عليه هى تلك الإطالة فى عرض الفكرة وبسطها ، والاهتمام بالتفاصيل والجزئيات ، وكثرة الإبداء والإعادة فيها والإلحاح عليها ، لأن هذه الطريقة من التعبير هى التى لم تكن مألوفة فى الشعر العربى القديم ، وهى التى يمكن أن نتصور أن الذوق العربى القديم ينكرها ويعيبها ولا يرتاح إليها . أما الإطالة التى لا يقصد بها إلى بسط الفكرة وإنما يقصد بها إلى التعبير عن مجموعة كبيرة من الأفكار فإنها شىء لا يمكن أن ينكره هؤلاء النقاد لأنها ظاهرة موجودة فى الشعر القديم . ومن المعروف أن الإطالة فى عرض الفكرة سمة من سمات النثر لأن الشعر الغنائى بطبيعته عملية فنية مركزة ، أو هو كما كان يقول البحترى بحق ..

.... لمحٌ تكفى إشــارتُـهُ ... وليس بالهذْرِ طُوِّلتْ خُطَبُه

(١) انظر الهاشميات / ٨٣ — ٨٩ .

(٢) وقد يكون من المهم هنا أن نلاحظ أن شارح ديوانه يذكر أن بنى أمية كانوا يقولون « الخليفة أفضل من الرسول » ويروى قصة فى هذا عن الخليفة هشام (انظر الهاشميات / ٥١)

(٣) انظر الجاحظ : البيان والتبيين ١/ ٢٠٧ .

ولعل هذا كان من الأشياء التى لاحظها بشار وجعلته يقول : « ما كان الكميت شاعراً » (١) .

ولكن لم يكن هذا كل شىء ، وإنما هناك أشياء أخرى لعلها كانت أيضاً مما لاحظه بشار وجعله يصدر هذا الحكم الخطير على شعر الكميت . وهى أشياء كانت تبعد به عن الدائرة القديمة وتجعله يبدو كأنه عمل فنى خارج على التقاليد الموروثة المعترف بها. ولعل أوضح ما يلفت النظر فى هاشميات الكميت — من هذه الناحية — شيئان : مقدماتها ، وخواتيمها .

فهو يبدأ قصائده بمقدمات ، ولكنها ليست تلك المقدمات التقليدية التى تدور حول الوقوف على الأطلال ، وبكاء الديار ، ووصف الدمن والآثار ، وإنما تدور فى عكس هذا الاتجاه . لقد حبّب إلى الكميت — كما يقول فك — أن يعطى النسيب تحولاً سلبياً حينما يبرز فى صورة التأكيد أن قلبه ليس ملكاً للغوانى ، ولا يطمح إلى حب النساء ، وأن طربه لا يرجع إلى شوق أو غرام(٢) فهو يبدأ قصائده بحديث الديار والأطلال ، ولكنه ليس حديث الذى يقف عليها ليبكيها ويتحسر على ذكرياته فيها ، وإنما حديث الذى يرفض الوقوف عليها أو البكاء فيها ، بل الذى يرى فى ذلك شيئاً لايليق به ولايتفق مع الهدف السامى الذى يقصد إليه فى هذه القصائد ، وهو مدح آل النبى صلى الله عليه وسلم . وهو لهذا كان يخرج من هذه المقدمة إلى موضوع قصائده مباشرة دون أن يعبر ذلك الجسر التقليدى الذى كان الشعراء القدماء يتفننون فى إقامته وينتقلون عليه من مقدماتهم التقليدية إلى موضوعات قصائدهم ، وكأنه كان يرى فى هذه المقدمات تمهيداً طبيعياً لموضوعه الأساسى . ومعنى هذا أن الكميت كان يدور فى فلك القدماء حين يحرص على أن يجعل لقصائده مقدمات موضوعها الديار والأطلال ، ولكنه فى داخل هذا الفلك يتجه اتجاها مضادا لهم حين يصرح بأنه لايقف على الديار ، ولايبكى الأطلال ، ولايتذكر غراماً قديماً ولايتبع قلبه ظعينة راحلة . فهى — إن صحت العبارة — مقدمات غزلية سلبية :

---

(١) المرزبانى : الموشح / ١٩٤ .

(٢) انظر العربية / ٤٠ ، ٤١ .

أنّى ومن أين آبكَ الطّــرَبُ … من حيثُ لا صبوةٌ ولاريَب

لا من طِلاب المحجّبات إذا … ألقيَ دون المعاصر الحَجُبُ

ولا حمول غدت ولا دمــن … مر لها بعد حقبة حقــب (١)

ولم تهجنى الظئْوار فى المنزل الـ … ـقفر بُرُوكا ومالها رُكَب(٢)

جُرد جِلاد معطّفات على الـ … أقْرَن لا رِجعة ولا جَلَــب

ولا مخاضٌ ولا عِشار مطـــا … فيــلُ ولا قرّح ولا سُلُب

أنخن أدْما فصرن دُهْما وما … غيّرهن الهِنَاء والجَـــرَب

كانت مطايا المضمّنات من الـ … جوع دواء العيال إن سَغِبوا

ولا شجيجٌ أقام فى دمنة الـ … منزل لا ناكح ولا عزَب(٣)

أشعث ذو لمّة تخطأه الـــ … ـدّهن غنيا وماله نَشَب

قلّـــده كالوشاح جال على الـ … كاعب من مُنْهجاته الطُنُب

ولا كمِدْرَى الصّناع ألقِيَ فى الـ … ـدمنة لا مُصفَح ولا خَشِب

ولا دوادٍ أذِلَّ منهن للـــ … ولِدةِ ماجرّروا وماسحبوا(٤)

مالىَ فى الدار بعد ساكنهــا … ولو تذكرتُ أهلهـــا أرب

لا الدار ردّت جوابَ سائلها … ولا بكت أهلَها إذ اغتربوا

أهلان للدار منهمُ الأنَس الـ … ظاعن ، منهم باكٍ ومكتئب

والوحشُ بعد الأنيس قاطنةٌ … لكلّ دارٍ من أهلها عُقَــب

لا هؤلاء اجتوت ولا نكِرَتْ … ولا على هؤلاكَ تنتحـــب

يا باكىَ التلعة القفـــار ولم … تبك عليكَ التلاع والرَّحَب

أبرِحْ بمن كُلّف الديار وما … تزعم فيه الشواحج النُعُــب

---

(١) فى الهاشميات / ٧٤ « مر لها من بعد حقبة حقب » ، ومن الواضح أن « من » هنا زيادة لا يستقيم معها وزن البيت ، لأن القصيدة من البحر المنسرح .

(٢) الظؤار : الأثافى يشبهها بالناقة ترأم ولدغيرها. والأبيات التالية استمرار فى هذه الصورة.

(٣) الشجيج : الوتد . والبيتان التاليان وصف له .

(٤) الدوادى : آثار أراجيح الصبيان .

والأظبيَ البارحات هل كان فى الـ أقرن منها أم لم يكن عَضَب
هذا ثنائى على الديـــار وقـــد تأخذ منى الديار والنَّسَب (١)

أرأيت إلى هذه المقدمة الغريبة ؟ إنها مثل قوى لما نقوله من أن الكميت يدور فى الفلك القديم ولكنه يدوز فى اتجاه مضاد . إنه يتحدث عن الديار والأطلال والأثافى والدمن والأوتاد والآثار التى خلفها أهلها بعد رحيلهم ، ويتحدث عن الوحش التى سكنتها بعدهم ، وعن الغربان التى تنعب فيها ، والظباء التى يتشاءم منها الناس أو يتفاءلون ، بل إنه يطيل فيها ويلح عليها ويستخدم اللغة البدوية التى كان القدماء يستخدمونها ، بل يغرب فيها إغراباً ملحوظاً كأنه بدوى من أعماق الصحراء ، ولكنه — مع هذا كله — يصرح بأن شيئاً من هذالا يشغله ولا يعنيه ، فهو لا يريد أن يقف على هذه الديار ولا أن يبكى فيها ، بل إنه يعجب ممن يفعل ذلك وينكره عليه. ثم يختم هذه الصورة الغريبة بأن هذا هو ثناؤه على الدبار ، ونسيبه بها .

ولكن هناك شيئاً آخر حرصنا على أن نروى هذه المقدمة الطويلة من أجله ، وهو هذه الثورة الساخرة على تلك الوقفة التقليدية التى كان الشعراء يحرصون عليها فى مفتتح قصائدهم، وهى ثورة تذكرنا بما فعله أبونواس بعد ذلك حين ثار على من يقفون فى شعرهم على الأطلال ، وسخر منهم . ومن يدرى ؟ فلعل أبا نواس كان يتمثل هذه المقدمات الهاشمية فى ذهنه ، ولعل ثورة الكميت الساخرة فيها كانت من العوامل التى اتجهت به إلى هذا الاتجاه الذى عده الباحثون أول ثورة فى تاريخ الشعر العربى على تلك المقدمات التقليدية . وأغلب الظن أننا يجب — فى ضوء هذه الفكرة — أن نعدّل من هذا الرأى الذى يبدو أنه على حظ غير قليل من مجانبة الصواب ، وأن نرد هذه الثورة الأولى إلى مدينة الثورة الخالدة ، الكوفة . ولعل شيئاً من ذلك قد خطر فى ذهن الفرزدق حين استمع إلى هاشميته « طربت وما شوقاً إلى البيض أطرب » فقال له تعليقاً على مقدمتها : « قد طربتَ إلى شىء ما طرب إليه أحد قبلك ، فأما نحن فما نطرب ، ولا طرب من كان قبلنا ،

---

(١) انظر الهاشميات / ٧٤ — ٨٠ .

إلا إلى ما تركت أنت الطرب إليه(١) » . ومعنى عبارة الفرزدق – لو ترجمناها إلى أسلوبنا الحديث – أن مقدمة الكميت شيء جديد فى الشعر العربى يخالف ما اصطلح عليه القدماء ومن يدور فى فلكهم من المعاصرين له ، بل هى اتجاه مضاد لاتجاههم ، وأسلوب خارج على أساليبهم .

وخروج آخر على تقاليد القصيدة العربية يظهر عنده فى خواتيم هاشمياته. فمن المعروف أن الحديث عن الرحلة إلى الممدوح وما يستتبعه من وصف الناقة والصحراء وما فيها من حيوان وما يدور فيها من صيد وصراع بين الصيادين وحيوانها الوحشى كان يأتى أكثر ما يأتى فى أثناء القصيدة قبل المدح ، لأن الشعراء كانوا يجعلون منه تمهيداً له . ولكننا نلاحظ أن الكميت لا يعرض لهذا الحديث إلا فى ختام قصائده بعد أن ينتهى من مدحه لبنى هاشم . وهو فى هاشمياته الطويلة ينهج نهجاً يكاد يكون واحداً . إنه يبدؤها بتلك المقدمة السلبية ، ثم يخرج منها إلى موضوعه الأساسى ، ثم يخرج إلى الحديث عن أمنيته فى أن تحمله ناقة إلى بنى هاشم ، فيصف هذه الناقة ، ويخلع عليها من الصفات ما كان يخلعه القدماء على نوقهم ، ويصف فى أثناء ذلك الصحراء ، وقد يشبه ناقته بثور وحشى ، ويخرج من ذلك إلى وصف هذا الثور الوحشى ، ثم إلى وصف منظر من مناظر الصيد يحتدم فيه الصراع بين هذا الثور وبين كلاب أحد الصيادين ، تماماً كما كان يفعل النابغة وأمثاله من شعراء الجاهلية ، ثم يختم قصيدته ببيت يذكر فيه أن هذه الناقة لو حملته إلى بنى هاشم لتحقق له كل ما يتمناه (٢) . وربما كانت الهاشمية الوحيدة التى خرج فيها على هذا النهج هى لاميته التى يقال خطأ إنه رثى بها زيد بن على « ألا هل عم فى رأيه متأمل » (٣) وربما كان السبب فى هذا يرجع إلى أن الكميت فى هذه الهاشمية كان ثائراً ثورة جارفة على بنى أمية وولاة السوء الذين طال حكمهم ، وهى ثورة كانت تملأ عليه نفسه وتفكيره حتى لم تدع فيهما مجالاً لأى موضوع آخر .

---

(١) الأغانى ١١٩/١٥ (ساسى) .

(٢) انظر هاشمياته الأولى والثانية والثالثة / ٢٤ – ٢٦ ، ٦٥ – ٧٣ ، ١٠٠ – ١٠٩ .

(٣) الهاشميات / ١١٠ – ١٤٤ .

وهكذا نستطيع أن نلاحظ أن الكميت – على الرغم من حرصه على تقليد النماذج البدوية فى نعتها وأساليبها – لم يكن يخضع لها خضوعاً مطلقاً ، ولم يكن يتقيد بها تقيداً تاماً ، وإنما كان يستبيح لنفسه أن يخرج عليها فى بعض جوانبها ، وهو خروج كانت تدفعه إليه ثقافته العقلية من ناحية ، ونزعته الخطابية من ناحية أخرى ، كما كانت تدفعه إلى ذلك طبيعة موضوعه ، وطبيعة المهمة التى فرض على نفسه أن يقوم بها فى ميدان العقيدة الشيعية .

لقد فرض الكميت على نفسه أن يكون محامى الشيعة فى عصره ، والناطق بلسانهم ، والمعبر عن مبادئهم وآرائهم ، ولكنها الشيعة فى دائرتها المعتدلة غير المتطرفة .

وقد قلنا من قبل(١) إن الزيدية هى الفرقة المعتدلة من بين فرق الشيعة جميعاً . ولكن إلى أى حد عبر الكميت عن آرائها ومبادئها ؟ وإلى أى حد كانت هاشمياته صورة من عقيدتها ؟

فى ضوء ما أسلفنا من حديث عن هذه الفرقة(٢) نستطيع أن نلاحظ أن طائفة من آرائها ومبادئها ومعتقداتها تظهر فى هذه الهاشميات . ولعل أول ما يلفت نظرنا هى تلك الأبيات التى صحح فيها خلافة أبى بكر وعمر ورفض سبهما وتكفيرهما(٣) :

أهوى علياً أميرَ المؤمنين ولا	أرضَى بشتم أبى بكر ولا عُمَـــرَا
ولا أقول وإن لم يعطيا فَدَكـــاً	بنتَ الرسول ولا ميراثه كَفَـــرا
الله يعلمُ ماذا يأتيانِ بـــــه	يومَ القيامة مِنْ عذر إذا اعتذرا
إن الرسول رَسولَ الله قال لنــا	إن الولىّ علىّ غير ما هجـــرا
فى موقف أوقفَ الله النبى بـــه	لم يعطـــه قبله مِنْ خلقه بشرا
هو الإمام إمام الحق نعرفــــه	لا كاللذين استزَلاَّنا بما ائتمرا
من كان يُرغِمه رَغماً فدام له	حتى يُرَى أنفه بالترب منعفرا

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٤ .

(٢) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٥ – ٢٩٨ .

(٣) الهاشميات / ١٥٦ .

إن الكميت هنا يدور مع الزيدية فى فكرة من أهم أفكارهم التى انفردوا بها من بين سائر فرق الشيعة(1) ، وهى فكرة «جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل» التى صحّحوا على أساسها خلافة أبى بكر وعمر مع قيام على وهو أفضل – عندهم – منهما . وهو يثير – بهذه المناسبة – مسألة ميراث فدك ورفضهما الاعتراف لفاطمة به . إنه يعترف أن علياً هو الإمام ، وأنه اكتسب هذا الحق فى ذلك الموقف الذى صرح فيه النبى بأنه مولاه ، وهو يشير بذلك إلى يوم غدير خم(2) ، ويذكر أنه لايوافق الشيخين فى رفضهما الاعتراف لفاطمة بحقها فى ميراث فدك ، ولكنه مع ذلك لا يرضى بشتمهما ، ولايقول بتكفيرهما ، وإنما يدع الحكم عليهما لله الذى يعلم ماذا يأتيان به من عذر عن موقفهما هذا يوم القيامة .

وإلى جانب هذا تتردد فى الهاشميات تلك الصفات التى كان الزيدية يشترطونها فى أئمتهم من العلم والزهد والشجاعة والسخاء وهى صفات تتردد فى الهاشميات – كما يلاحظ الدكتور شوقى ضيف بحق – تردداً واسعاً (3) .

وكذلك تخلو الهاشميات من تلك المبالغات التى تقول بها فرق الشيعة الأخرى « فليس فيها غلو فى تصور حقيقة الإمام ، ولا فى العلم الذى بثه الله فيه » وليس فيها « تقرير لرجعة أو تناسخ ونحو ذلك مما يؤمن به غلاة الشيعة(4) » . وهذا كله يتفق مع طبيعة العقيدة الزيدية التى كانت ترفض – كما رأينا من قبل(5) – القول بتأليه الأئمة أوعصمتهم أو إحاطتهم بكل العلوم ما ظهر منها وما بطن .

ولكن إلى جانب هذا كله نلاحظ شيئين يخالف فيهما الكميت العقيدة الزيدية مخالفة جوهرية :

---

(1) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٧ .

(2) انظر الهاشميات / ١٥٢ .

(3) التطور والتجديد / ٢٤٩ وما بعدها .

(4) المرجع السابق / ٢٥٢ .

(5) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٦ .

فمن المعروف أن الزيدية — كما قلنا من قبل (١) — لا يعترفون بفكرة « التقية » ولا يقولون بها ، لأنهم يشترطون فى إمامهم الخروج . ولكن الكميت — إلى جانب أنه كان يصطنع التقية فى حياته — كان يصرح بها فى هاشمياته أيضاً ، بل إنه يبدى فيها جبناً لا يتفق مع طبيعة العقيدة الزيدية التى تجعل الخروج فى نضال مكشوف ضد أئمة الجور ركناً من أركانها ، كما يقف فيها موقفاً سلبياً لا يتلاءم مع موقف الزيدية الإيجابى النشيط . ويكفى أن ننظر فى القسم الأخير من الهاشمية الرابعة « ألاهل عم فى رأيه متأمل » من البيت السادس والثمانين إلى البيت السابع بعد المائة(٢) لنرى فى وضوح كيف يفرض الكميت على نفسه هذه التقية ، بل كيف يدافع عنها ويبررها فى اثنين وعشرين بيتاً . إنه يصرح فيها بحب بنى هاشم وتطلعه إلى نصرهم ، ولكنه مع ذلك لا يجاهر بهذا الحب ولا يضع هذا التطلع موضع التنفيذ لأنه يخشى على نفسه أن تلقى مصرعها فى وثبة تظل لها الغربان تحجل حوله ، ويصور ذلك الصراع النفسى الدائر فى أعماقه تصويراً دقيقاً ، فكلما سام نفسه نصرهم ، ودعاها إلى أن تبيع الحياة الفانية بحياة باقية لا تفنى ، وأن تلقى عنها ثياب الشك بتوبة خالصة ، تخاذلت وتراجعت ومضت تعلله وتمنيه وتضرب له الأمثال بمن مضى من آل البيت ممن قعدوا عن الطلب ولم يخرجوا . ثم يتحدث عن بغضه لبنى أمية الذين لا يرى لهم رحماً توصل ، وعن مداجاته لهم على ما يضمره لهم من عداوة وبغض ، ويصرح بأن خير وسيلة لمعاملتهم هى التقية فهو يخالطهم وإن يكن مخالفاً لهم فى رأيهم ، ويغضى عينيه عن أذاهم ، ويصبر على أقذائهم .

والشيء الثانى أن الزيدية — كما قلنا من قبل (٣) — يسوقون الإمامة فى أولاد على من فاطمة ولا يجوزون ثبوتها فى غيرهم ، أى أن العقيدة الزيدية تقوم على أساس الدعوة لإمام فاطمى بالذات . ولكننا حين ننظر فى الهاشميات لا نرى أثراً لهذه الدعوة على الإطلاق ، فالدعوة فيها

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٦ .

(٢) الهاشميات / ١٣٧ — ١٤٣ .

(٣) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٢٩٥ .

عامة غامضة لآل البيت عموماً . وقد حاولنا أن نعلل لذلك منذ حين بأن هذه هى طبيعة الدعوة الهاشمية فى ذلك الوقت . ولكن الشىء الذى يلفت النظر أن الكميت حين يتحدث عن أئمة آل البيت لا يقصر حديثه على أولاد فاطمة بالذات ، وإنما يتحدث عن أولاد على عامة ، بل عن غيرهم من بنى هاشم أيضاً . فإلى جانب حديثه عن الحسن « وصىّ الوصى[1] » ، والحسين « قتيل الطف[2] » ، يتحدث أيضاً عن ابن الحنفية « سمىّ النبى » « وصاحب الخيف الطريد[3] » ، كما يتحدث عن العباس عم النبى وولديه عبد الله والفضل[4] ، وعن حمزة « ليث الفيلقين المحرب » وجعفر الطيار ذى الجناحين[5] . ومع أنه من الممكن أن يكون حديثه عن العباس وولديه من وضع العباسيين كما يظن الأستاذ هوروفتز[6] ، أومن وضع المستهل بن الكميت بالذات إرضاء للعباسيين كما يظن الدكتور شوقى ضيف[7] ، فإن حديثه عن سائر بنى هاشم ، وبخاصة ابن الحنفية الذى أسس حوله مذهب خاص من مذاهب الشيعة الغالية ، يجعلنا نتساءل : هل كان الكميت حقاً شاعر الزيدية ؟ وهل كانت هاشمياته كلها تعبيراً عن المذهب الزيدى وحده ؟ .

أظن أننا نستطيع فى ضوء هاتين الملاحظتين أن نقول إن الكميت — على الرغم من صلته بزيد بن على — لم يكن شاعر الزيدية وحدها فى صورتها المذهبية الدقيقة ، ولم تكن هاشمياته تعبيراً عن المذهب الزيدى وحده ، وإنما كان

---

(١) انظر الهاشميات / ١٩ (البيت ٧٢) ، ٦١ — ٦٢ (البيتين ٩٩ ، ١٠٠) .

(٢) انظر الهاشميات / ٢٠ (الأبيات ٧٣ — ٧٧) ، ٦٢ (الأبيات ١٠١ — ١٠٤) ، ١٢٦ — ١٣٠ (الأبيات ٤٧ — ٦٢) .

(٣) انظر الهاشميات / ٢١ (البيت ٧٨) ، ٦٣ (البيت ١٠٧) .

(٤) انظر الهاشميات / ٢١ (البيت ٧٩) ، ٦٣ (البيتين ١٠٥ ، ١٠٦) .

(٥) انظر الهاشميات / ١٦ (البيت ٥٨) ، ٥٩ (البيت ٨٩) .

(٦) J. Horovitz: The Ency. of Islam, art «Kumait»

(٧) التطور والتجديد / ٢٥٣ — ومع ذلك فمن الممكن أن نضع فى مقابل هذا الظن هذا البيت لأبى الأسود الدؤلى وهو شيعى متقدم معاصر لعلى :

أحب محمداً حباً شديداً وعباساً وحمزة والوصيا

(انظر الأغانى ٧/٢٤٩ — دار الكتب) .

شاعر العقيدة الشيعية فى صورتها العامة ، وكانت هاشمياته حديثاً عن هذه العقيدة . فالكميت فى هاشمياته شاعر الشيعة الأكبر فى تلك الفترة من تاريخ التشيع التى لم تكن العقيدة الشيعية فيها قد استقرت فى صورة مذاهب وعقائد (١) ، وهاشمياته — فى حقيقة أمرها — ليست سوى ثورة نظرية يشنها هو نيابة عن بنى هاشم عامة ضد الأمويين الذين غصبوهم حقهم فى الخلافة . فإذا أضفنا إلى هذا ما قلناه منذ حين من أن هاشميات الكميت لم تنظم جميعها فى وقت واحد ، وإنما نظمت فى فترات متباعدة ، وعاصرت شطراً طويلاً من حياته ، وأنه بدأ ينظمها من قبل أن يفكر زيد فى الخروج أو فى وضع أسس مذهبه ، استطعنا أن نقول إنها ليست تعبيراً عن العقيدة الزيدية وحدها ، ولكنها تعبير عن الفكرة الشيعية فى صورتها العامة . ولا يتناقض مع هذا ما ذكرناه من أن طائفة من عقائد الزيدية قد ظهرت فيها ، وذلك لأن ظهور هذه العقائد ليس معناه أنها كلها نظمت لتعبر عن المذهب الزيدى ، وإنما كل ما يمكن أن يقال إن بعضها نظم ليعبر عن هذا المذهب بحكم اتصال صاحبها بإمامه . ولكن من المهم أن نسجل أنها ليست تعبيراً عن الفكرة الشيعية فى صورتها الغالية ، وإنما هى تعبير عن هذه الفكرة فى صورتها العامة المعتدلة كما كان يتمثلها أصحابها المعتدلون فى نهاية القرن الأول للهجرة وبداية القرن الثانى . ولهذا كان غريباً من الجاحظ أن يذكر أن الكميت كان « شيعياً من الغالية » (٢) . ومن الممكن أن يكون الذى دفع الجاحظ إلى ذلك محاولته إرضاء العباسيين(٣) ، ومن الممكن أيضاً أن يكون الدافع إليه تلك الموازنة التى عقدها بين الكميت والطرماح ليظهر تعجبه مما كان بينهما من « الخاصة والمخالطة » على الرغم من اختلافهما فى المذهب والعقيدة والوطن والقبيلة ، وهو عجب من مصلحة الجاحظ أن يجسمه عن طريق المبالغة فى إظهار التناقض بين طرفى الموازنة .

والملاحظة الأخيرة التى نريد تسجيلها على الهاشميات ظهور طائفة من

---

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣٠٣ .

(٢) البيان والتبيين ١/٤٦ .

(٣) شوقى ضيف : التطور والتجديد / ٢٥٣ .

ألفاظ العقيدة الشيعية الاصطلاحية فيها . فعليّ فيها تارة « الوصيّ[1] » ، وتارة أخرى « الوصيّ الوليّ[2] »، والحسن « وصي الوصي » [3] ، وأئمة الشيعة هم « المهتدون[4] » ، وهو يتحدث عن ابن الحنفية حديثاً غامضاً كأنه صدى لتلك العقيدة التي يؤمن بها بعض غلاة الشيعة ، فيقول عنه مرة :

وسمّي النبي بالشِّعب ذي الخـ ـيف طريد المُحِلّ بالإحرام [5]

ويقول عنه مرة أخرى :

ولا صاحبَ الخيف الطريد محمـــدا ولو أكثر الإيعاد لى والترهّبُ [6]

فالتعبير بالطريد ، وبصاحب الخيف ، أو صاحب الشعب ذى الخيف، يشير من طرف خفى إلى ما يزعمه الكيسانية وغيرهم من الغلاة من أنه دخل شعب رضوى مع أصحابه فلم يعرف له خبر بعد ذلك . وهى مسألة أحسها شارح الهاشميات وأشار إليها فى تفسيره للبيت الثانى من هذين البيتين[7] .

وقد عرضنا منذ قليل لموقف الكميت من فكرة « التقية » وتعبيره عنها فى هاشميته الرابعة [8] ، ويذكر جولد تسيهر أن هذا اللفظ قد استعمل هنا لأول مرة فى معناه الشيعى [9] . وكذلك يظن هوروفتز أن حديثه عن ولاية

---

(١) انظر / ١٦ (البيت ٦٠) .

(٢) انظر / ١٧ (البيت ٦٢) .

(٣) انظر / ١٩ (البيت ٧٢) .

(٤) انظر / ٥١ (البيت ٦٥) .

(٥) ص ٢١

(٦) ص ٦٣

(٧) قد يكون من المهم أن نلاحظ هنا أن هذه التعبيرات نفسها تظهر فى شعر كثير ، وهو أحد غلاة الشيعة ، فى حديثه عن ابن الحنفية أيضاً (انظر بالذات أبياته الميمية فى الأغانى ٩/ ١٥-١٦ دار الكتب) .

(٨) انظر استخدامه لهذه اللفظة فى البيتين ١٠٤ ، ١٠٥ فى ص ١٤٢ من الهاشميات ، وانظر أيضاً البيت ٢٩ من هاشمياته الثانية فى ص٣٨ وتعليق البغدادى عليه فى خزانة الأدب ٢/٢٠٩ .

(٩) انظر The Ency. of Islam. art. «Kumait»

علىّ يوم غديرخُمّ فى هاشميته السادسة(١) هو أقدم استغلال لهذه الحجة فى العقيدة الشيعية(٢) .

* * *

فإذا ما مضينا إلى المذهب الثانى الذى عرفته الكوفة إلى جانب التشيع وهو الإرجاء ، فإننا نستطيع أن نلاحظ— إذا كان استقراؤنا للشعر الكوفى كاملاً أو قريباً من الكمال ، وإذا كانت مجموعة هذا الشعر التى وصلت إلينا تمثل اتجاهاته المختلفة تمثيلاً دقيقاً أو قريباً من الدقة — أن هذا المذهب لم ينتج شعراً كثيراً يصلح لأن نجعله لوناً متميزاً من ألوان الشعرالكوفى أو اتجاهاً خاصاً من اتجاهاته الفنية يوضع فى مقابل شعر التشيع أو غيره من ألوان الشعر الكوفى واتجاهاته . ومن قبلُ لاحظ الدكتور أحمد أمين (٣) أنه ليس هناك أدب كثير يصح أن يسمى أدب المرجئة ، وحاول تعليل ذلك على أساس أن طبيعة الإرجاء نفسها لا تبعث أدباً .

والواقع أن هذا المذهب بطبيعته كان يقف فى الحياة موقفاً سلبياً دون أن يثير حوله ذلك الضجيج الصاخب الذى كان يثيره التشيع أو الاعتزال ، والمرجئة أنفسهم كانوا قوماً مسالمين لا يريدون أن يخبّوا فى الفتن ويُوضِعوا كما تفعل الفرق الأخرى . وإذا كان ابن سلام قد علل لقلة شعر قريش فى العصر الجاهلى بأنه لم تكن بينهم ثائرة (٤) ، فإننا نستطيع — بعد استئذان ابن سلام فى عبارته — أن نعلل لقلة الشعر عند المرجئة بأنها لم تكن تثير من حولها ثائرة تطلق شياطين الشعر من قمامها .

والمسألة الحاسمة فى الموضوع أن الإرجاء فى مرحلتيه التاريخيتين (٥) كان دعوة مسالمة متسامحة تقف من الحياة والدين موقفاً سلبياً هادئاً ، لا يريد أصحابها أن يلتف الناس حولهم بقدر ما يريدون أن يجدوا لأنفسهم سبيلاً وسطاً يسلكونه بين هذه الطوائف المتخاصمة ليعيشوا فى وفاق معها جميعاً .

---

(١) البيت التاسع / ١٥٢ .

(٢) انظر The Ency. of Islam. art. «Kumait»

(٣) انظر ضحى الإسلام ٣/٣٢٧ ، ٣٢٨ .

(٤) طبقات الشعراء / ٦٥ .

(٥) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣٠٥ وما بعدها .

ومن هنا لم تكن هناك حاجة لأن يظهر من بينهم شعراء يدعون إلى مبادئهم وآرائهم ويدافعون عنها كما كانت الحال عند الشيعة أو الخوارج مثلاً .

ومع ذلك فلم يكن من الممكن أن يمر هذا المذهب بالكوفة دون أن يترك أثراً ولو قليلاً في شعرها. وأغلب الظن أن شعر المرجئة قد ضاع ولم يلق من العناية ما لقيه شعر الشيعة أو شعر الخوارج . وإذا كان كريمر قد لاحظ فيما نقلناه عنه من قبل (١) أنه ليس لدينا سوى أقل قدر من المعلومات الدقيقة عن المرجئة ، فإننا نستطيع أن نقول إنه ليس لدينا سوى أقل قدر من الشعر عن هذه الطائفة وعقائدها .

وقد يكون من الأدلة الحاسمة على ذلك أن عون بن عبد الله وهو أحد مرجئة الكوفة الذين ناظروا عمر بن عبد العزيز في مذهبهم (٢) كان شاعراً(٣) ومع ذلك لم يصل إلينا من شعره سوى أبيات ثلاثة (٤) من الغريب أنها تصريح برجوعه عن مذهبه ومفارقته لأصحابه :

وأول ما أفارق غيرَ شكٍّ	أفارق ما يقول المرجئونا
وقالوا مؤمن من آلِ جَوْرٍ	وليس المؤمنون بجائرينا
وقالوا مؤمن دَمُهُ حلال	وقد حَرُمَتْ دماء المؤمنينا

وكما ضاعت مناظرة عون وأصحابه ضاعت أيضاً مجموعته الفنية . ويشبه هذا ما يرويه الرواة لمحارب بن دثار الذهلي الذي ولي قضاء الكوفة ، وتوفي في ولاية خالد القسري في خلافة هشام. ويذكرون عنه أنه كان « من المرجئة الأولى الذين كانوا يرجئون علياً وعثمان ولا يشهدون بإيمان ولا كفر(٥) » ، فكل ما بين أيدينا من شعره تلك الأبيات التي يصرح فيها بمذهبه (٦) :

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣٠٥ .
(٢) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣١٥ .
(٣) انظر الأغاني ٩/١٣٩ (دار الكتب) ، والبيان والتبيين ١/٣٢٨ .
(٤) انظر المصدرين السابقين : الأغاني / الموضع نفسه ، والبيان /٣٢٨ – ٣٢٩ .
(٥) انظر ترجمته في ابن سعد / الطبقات الكبير ٦/ ٢١٤ .
(٦) الأغاني ٧/٢٤٨ (دار الكتب) .

يعيب عليّ أقوام سفاهاً بأن أرجى أبا حسن عليّا

وإرجائى أبا حسن صواب عن العُمَرين برا أو شقيّا

فإن قدّمت قوما قال قوم أسأتَ وكنت كذابا رديّا

إذا أيقنتُ أن الله ربى وأرسل أحمدا حقا نبيا

وأن الرسْل قد بُعثوا بحق وأن الله كان لهم وليا

فليسَ علىّ فى الإرجاء بأس ولا لبس ولست أخاف شيّا

وإذا كانت أبيات عون تمثل جانب المعارضة فإن أبيات محارب تمثل جانب التأييد . ولكن من الممكن أن نرى فيهما جميعاً صورة من تأثر الشعر الكوفى بمذهب الإرجاء ، ومثلاً لا بأس به لشعراء المرجئة. فعون—على الرغم من معارضته — يعبر عن الجانب الدينى من هذا المذهب ، فهو يناقش مسألة الإيمان وهى المسألة الأساسية فيه(1) ، فيعجب كيف يعد المرجئة أهل الجور مؤمنين مع أن المؤمن لا يمكن أن يكون جائراً ؟ وكيف يحكمون على المسلمين جميعاً بالإيمان سواء منهم القاتل والمقتول مع أن دماء المؤمنين محرمة ؟ وهو بهذا يشير إلى قولهم إن مرتكب الكبيرة مؤمن لأنه مصدق بقلبه (2) ومحارب يعبر عن الجانب السياسى من هذا المذهب ، فهو يناقش مسألة إرجاء على عن أبى بكر وعمر ويدافع عنها . إنه لايعنيه أن يكون علىّ على صواب أوعلى خطأ ، ولايريد أن يقدم أحداً على أحد حتى . لايتورط فى خصومة مع أحد الطرفين . وهى خصومة كان المرجئة ينأون بأنفسهم عنها لأنهم يريدون أن يعيشوا فى وفاق مع الجميع . وحسب محارباً أن يؤمن بالله ، وبأنه أرسل محمداً نبياً إلى العالمين ، وبعث من قبله رسلاً بالحق، ثم ماعليه بعد ذلك من بأس . وهو يشير بهذا إلى ما يذكره بعض المرجئة من أنه يكفى أن يكون الإنسان مؤمناً بقلبه بأن الله واحد ، وأن محمداً رسول الله ، وأن ماجاء به هو الحق ، ليكون مؤمناً كامل الإيمان صحيح العقيدة(3) .

(1) انظر فصل الحياة العقلية ص ٣٠٩ .

(2) انظر فصل الحياة العقلية ص ٣١٠ .

(3) انظر فصل الحياة العقلية ص ٣٠٩ .

ولم يكن هذا كل تأثير الإرجاء فى الشعر ، وإنما هناك جانب آخر من هذا التأثير ، ولكنه فى الواقع تأثير فى الشعراء أكثر منه تأثيراً فى الشعر.

وقد رأينا من قبل(١) أن مذهب المرجئة فى صورته الدينية مذهب متساهل متسامح لا يتشدد تشدد المعتزلة أو الخوارج ، وبخاصة فى مسألة مرتكب الكبيرة ، ورأينا أنه على الرغم من اختلاف المرجئة فى تحديد معنى الإيمان يتفقون جميعاً على أن العمل ليس ركناً من أركانه ، وأن المسلمين الذين يخالفون الشريعة من الناحية العملية لا يصح أن يحكم عليهم بالكفر ، وإنما هم مع ذلك مؤمنون . وكانت نتيجة هذا أن شعراء اللهو والمجون الذين انتشروا فى الكوفة فى القرن الثانى وجدوا فى هذا التساهل والتسامح ما يغريهم على الانطلاق خلف غرائزهم والاندفاع فى تيار اللهو والمجون ما دام المرجئة قد فتحوا لهم باب العفو على مصراعيه . وكان يكفى الواحد منهم أن يعلن أنه مؤمن بقلبه أوبقلبه ولسانه ليكون — على مذهبهم — كامل الإيمان صحيح العقيدة ، بل كان الواحد منهم يرى أنه إذا أضاف إلى ذلك شيئا من العمل أصبح قريباً كل القرب من هذا الباب المفتوح على مصراعيه ، وشىء خير من لاشىء ، كما يقال :

إذا صليتُ خمساً كل يوم ... فإن الله يغفر لى فسوقى
ولم أشرك بربّ الناس شيئا ... فقد أمسكتُ بالحبل الوثيق
وهذا الحق ليس به خفاء ... ودعنى من بُنيّات الطريق(٢)

أرأيت كيف يستغل الأقيشر أفكار هذا المذهب ليبرر بها مسلكه اللاهى فى الحياة ؟ وكيف ينفذ من هذا الباب الواسع ليفعل ما يشاء ما دام المرجئة قد فتحوا عينيه على أن العمل ليس ركناً من أركان الإيمان ؟ وماذا يخشاه الأقيشر ؟ إنه يعلو درجة على مذهب المرجئة ، فهو لم يهمل العمل إهمالاً تاماً وإنما أهمل بعض جوانبه وتمسك ببعضها الآخر . أليس فى هذا ما يجعله يطمئن إلى عفو الله ؟ وإذا كان المرجئة قد قالوا إن مرتكب الكبيرة

---

(١) انظر فصل « الحياة العقلية » ص ٣١٠ .

(٢) الأقيشر فى الأغانى ١١/٢٦٥ (دار الكتب) .

لا يخلد فى النار فما الذى يخشاه من تلك الصغائر التى يسميها «بنيات الطريق» ؟

الأمر الذى لا شك فيه أن تقليل المرجئة من أهمية العمل دفع هؤلاء الشعراء إلى إهماله تماماً ، بل دفعهم إلى الاستهتار بالدين والاستخفاف بشعائره ، حتى لنرى شاعراً كأبى دلامة يصرح فى غير مبالاة بأنه لا يريد الصلاة ولا الصيام ولا الحج(1) ، وشاعراً كوالبة يعلن فى وقاحة وتبجح أنه قد جعل حجه إلى حانات الخمر ، وأنه قد فارق الصلوات الخمس فراقاً أبدياً ولن يلتقى بها إلا يوم القيامة على الصراط(2) وماذا يخشى أبودلامة أووالبة أو أمثالهما مادام باب العفو مفتوحاً على مصراعيه ؟ وحقاً ما يقرره الدكتور أحمد أمين من أن مذهب الإرجاء فتح باباً جديداً من أبواب الأدب، هو فلسفة العفو(3) .

(1) انظر فصل « الشعر والحياة الاجتماعية » ص ٦٢١ ، ٦٢٢ .
(2) انظر فصل « الشعر والحياة الاجتماعية » ص ٦٢٣ .
(3) ضحى الإسلام ٣/٣٢٩ .

خاتمة

(١) نتائج البحث

(٢) الجديد فيه

(١)

نتائج البحث :

قلنا فى مقدمة هذا البحث إن هدفنا منه أن نربط بين الشعر والحياة ، ونريد أن نتبين هنا إلى أى حد تحقق لنا هذا الهدف .

رأينا أن الكوفة مرت بخمسة عصور سياسية اصطلحنا على تسميتها : عصر الفتوح ، وعصر الفتن ، وعصر الثورات ، وعصر الانقلاب ، وعصر الرقابة . ورأينا أنها فى العصر الأول كانت معسكراً ثابتاً للجيش الإسلامى فى انطلاقه نحو الأقاليم الشرقية من العالم القديم ، ورأينا أن المجموعة الفنية التى وصلت إلينا من الشعر الكوفى فى هذا العصر مجموعة قليلة لاتتناسب مع ذلك المدى العريض الذى بلغته حركة الفتوح ، ولا مع تلك الكثرة البالغة من الوقائع التى خاضتها الجيوش الإسلامية ، وأن أكثرها كان مقطوعات قصيرة ، وأن الرجز كان اللحن الغالب عليها يتغنى به المقاتل فى أثناء القتال مفتخراً بشجاعته ، أومتوعداً أعداءه بالموت والهزيمة ، أو مستمداً من « حواء الخالدة » ما يلهب مشاعره ويعينه على مواصلة القتال ، وأن الشعراء الذين ظهروا فى هذا العصركانوا من المقلين أو المغمورين . ورأينا أن هذه المجموعة قليلة الأهمية من الناحية الفنية لأنها لا تعدو أن تكون مجموعة من « البلاغات الحربية » أو « التقريرات العسكرية » عن تحرك الجيوش ونتائج الوقائع ، تسجل الواقع دون إثارة للجانب الخيالى ، وتعبر تعبيراً مباشراً عن الأحداث التاريخية دون محاولة واضحة للتصوير الفنى ، وتتحدث حديثاً عاماً سريعاً عن الوقائع الحربية لا يصل إلى مستوى شعر الحماسة الجاهلى أو شعر الحرب فى العصر العباسى . وقد عللنا لذلك بأن حركة الفتوح كانت تملأ على المقاتلين كل وقتهم فلا تكاد تترك لهم وقتاً يتفرغون فيه للعمل الفنى بمعناه الدقيق . ورأينا أن محاولات الشعراء فى سبيل الوصول

بشعرهم إلى «الفنية» الدقيقة كانت ماضية فى طريقها طوال حركة الفتوح ، وأنها كانت تأخذ فى الظهور والوضوح كلما أخذت هذه الحركة فى الاستقرار والهدوء مما يهيىء الفرصة أمام العبقريات الفنية للنضج والتفتح . وقد توجت هذه المحاولات بظهور أعشى همدان فى عصر الفتوح الثانية ، وهو الشاعر الذى نهض بشعر الفتوح نهضة رائعة ، ووصل به إلى قمة فنية عالية لم يصل إليها أحد من شعراء الفتوح قبله ، وتطور على يديه هذا الشعر من صورته العسكرية الجافة الجامدة بما يسيطر عليها من واقعية وسرعة وحرص على ذكر الأسماء والأماكن فى أسلوب تقريرى إلى صورة فنية رقيقة مرنة يشيع فيها الخيال والعاطفة وحديث النفس وتصوير كل ما يدور فيها من مشاعر وانفعالات ، وتحول عنده « البلاغ الحربى » و « التقرير العسكرى » بمجالهما الضيق المحدود إلى قصيدة فنية تتسع طاقتها لكل مايريد أن يعبر عنه من معان وصور . ورأينا أنه بينما كان القصيد يتطور هذا التطور الموضوعى والفنى مسجلاً فى أثناء ذلك اتجاهاً نحو « الإسلامية » الجديدة ، ظل الرجز — على الرغم من كثرته وانتشاره فى هذه الفتوح — محتفظاً بصورته القديمة من النواحى الشكلية والموضوعية والفنية ، وإن تكن قد ظهرت فيه بعض الصور الإسلامية الجديدة ، ولكنها لم تكن من الكثرة والذيوع والاستقرار بحيث تأخذ شكل ظاهرة فنية . وعللنا لذلك بأن الرجز كان غناء « عربياً » يجرى على ألسنة المقاتلين فى أثناء القتال حيث تتمثل فى نفوسهم صورة البطولة العربية ، أما القصيد فكان غناء « إسلامياً » يجرى على ألسنتهم بعد الفراغ من القتال حين تهدأ النزعة العربية فى نفوسهم ليحل محلها التفكير فى هذه الفتوح التى فتح الله بها عليهم أقطار الأرض ، وفى هذا الدين الذى أخرجهم من عزلتهم إلى هذه الآفاق الواسعة الجديدة .

ثم رأينا أن الكوفة فى عصرها السياسى الثانى ، وهو عصر الفتن ، غرقت إلى أذنيها فى فتنة عثمان ، وأنها كانت أحد المراجل التى تغلى بالسخط عليه وعلى سياسته ، وأن علياً — تحت ضغط الظروف السياسية — اتخذ منها مستقراً له ، وحاضرة لخلافته ، ومركزاً لقيادة جيوشه ضد المناوئين له . ورأينا كيف وقفت معه فى صراعه الرهيب فى الجمل وصفين والنهروان ،

وكيف مضى شعراؤها يسايرون هذه الفتن المتلاحقة ، ويصورونها ، ويعبرون عنها ، ويسجلون أحداثها ، فى صورة سريعة متعجلة تتلاءم مع تلاحقها السريع المتصل ، فكثر شعر هذا العصر ، وانتشرت فيه الأرجاز والمقطوعات ، وقلت القصائد الطويلة ، ولم تتح الفرصة لظهور عبقريات فنية . وعللنا لذلك بأن « المسرح » كان مزدحماً بأصحاب السياسة وأرباب الحرب ، فلم يجد أصحاب الفن مكاناً لهم ، وكانت « فترات الاستراحة » بين « الفصول » قصيرة لا تكاد تتيح لأصحاب الفن فرصة التفرغ لإنتاج فنى رائع . ومع ذلك فإن المجموعة الفنية الضخمة التى وصلت إلينا من شعر هذا العصر — على قلة حظها من الفنية — استطاعت أن تتابع أحداثه السياسية والحربية . ورجحنا أن مجموعة غير قليلة من هذا الشعر لايمكن أن تكون من نتاج هذا العصر ، وإنما هى منتحلة وموضوعة فى عصور متأخرة ، وبخاصة تلك المجموعة الضخمة التى يزخر بها كتاب « وقعة صفين » . ولفت نظرنا انتشار النقائض فى شعر هذا العصر وكثرتها ، وبخاصة فى أيام صفين ، وعللنا لذلك بأن ميدان القتال كان ميداناً عربياً خالصاً يخوض غماره فى كلا المعسكرين مقاتلون من العرب ، ومجالاً للمنافسة حول إظهار البطولة العربية فى كلا جانبيها : الشجاعة والفصاحة . ولاحظنا أن الرجز الذى انتشر فى هذا العصر سجل تطوراً موضوعياً وفنياً نحو « الإسلامية » إذ أصبح حديثاً عن السياسة الإسلامية التى كان المسلمون يتقاتلون من أجلها ، فأخذت موضوعاته تتغير وتدب فيها مظاهر الحياة الإسلامية ، كما أخذت معانيه تظهر فيها أفكار إسلامية جديدة ، وأخذ أسلوبه يتطور من صورته الشعبية الجاهلية إلى صورة شعبية إسلامية ، ولكنه ظل — على الرغم من هذا التطور — محتفظاً بصورته الشكلية القديمة ، وعللنا لذلك بأن المقاتلين — وهم جميعاً من القبائل العربية — كانوا ما يزالون ينظرون إلى الرجز على أنه فن شعرى قريب المنال يعبر عن الموقف تعبيراً سريعاً ولايستحق منهم تلك العناية الفنية التى يوجهونها إلى القصيد . ولاحظنا أن القصيد ظل يتابع تطوره الموضوعى والفنى نحو « الإسلامية » الخالصة فى خطى سريعة ثابتة قوية مبتعداً عن « الفنية الجاهلية » . ثم سجلنا أخيراً أن

شخصية الكوفة الفنية التى كانت مختلطة المعالم غير متميزة السمات فى عصر الفتوح أخذت فى الظهور والوضوح والتميز فى هذا العصر . وقلنا إن هذا العصر — كما عمل على أن يظهر شخصية الكوفة السياسية — عمل أيضاً على أن يظهر شخصيتها الفنية .

ثم رأينا كيف توالت الثورات وتلاحقت فى العصر السياسى الثالث ، وكيف كانت أوامر معاوية بسبب علىّ على المنابر الزيت الذى سكب على جذوة الثورة حتى اشتعلت وتوهجت وطار عنها رمادها ، وكيف ظلت هذه الجذوة يغشاها الرماد تارة وينكشف عنها تارة أخرى ، ولكن دون أن تنطفئ ، على الرغم من سياسة العنف والقسوة والإرهاب التى اصطنعها ولاة بنى أمية مع أهل الكوفة ، حتى إذا ما أخفقت ثورة ابن الأشعث التى وضعوا فيها كل أملهم هدأت الكوفة الثائرة ، وأخذ المرجل الذى لم يكف عن الغليان طوال الفترة السابقة يبرد ويستقر. ولم يقدر له أن يغلى بعد ذلك إلا مرتين فى السنوات الأخيرة من الحكم الأموى عندما اشتعلت ثورة زيد ابن على ، ثم ثورة عبد الله بن معاوية ، وهما ثورتان قلنا إنهما كانتا أشبه شئ بفوران الزبد لا يلبث إلا يسيراً حتى يتكسر ويذهب جفاء . وقد رأينا كيف شارك الشعر فى هذه الثورات مشاركة قوية ، وكيف وجد فيها مادة خصبة له وكيف أتيحت الفرصة فيها لشخصية الكوفة الفنية التى كانت قد بدأت فى الظهور والوضوح والتميز فى العصر السابق ليزداد وضوحها وتميزها واستقرارها ، كما أتيحت الفرصة لبعض العبقريات الفنية لتحتل مكانها بين الخالدين من شعراء الأدب العربى . وعللنا لذلك بأن الكوفة أصبحت « مدينة » لها ما للمدن من مقومات حضارية واجتماعية . كما عللنا له بأنها بدأت تلتفت إلى نفسها ، وتتعرف إلى شخصيتها ، وتتخذ لها أسلوباً متميزاً فى الحياة . ومضينا ندرس هذه الثورات ثورة ثورة باحثين عن الدوافع التى كانت تشعلها وتوجهها ، متتبعين الدور الفنى الذى قام به شعراء الكوفة فيها ، محاولين أن نجعل لكل ثورة شاعراً خاصاً بها ، فكان عبد الله بن خليفة الطائى شاعر ثورة حجر بن عدى ، وعبيد الله بن الحر الجعفى شاعر ثورة الحسين ، وعبد الله بن الأحمر الأزدى شاعر ثورة التوابين ، وعبد الله

ابن همام السلولى شاعر ثورة المختار، وأعشى همدان وأبو جلدة اليشكرى شاعرى ثورة ابن الأشعث، والكميت شاعر ثورة زيد بن على، وعبد الله بن معاوية نفسه شاعر ثورته. ولاحظنا فى أثناء ذلك أن الشعر منذ بداية هذا العصر أخذ يستعيد مجده القديم، وأخذ أصحابه يلتفتون إلى ماضى مدينتهم الحافل بالذكريات يستمدون منه مادة فنية خصبة، كما أخذت تظهر ظاهرة المزج الفنى بين الصور القديمة الموروثة والصور الإسلامية الجديدة. وسجلنا لعبد الله ابن خليفة أنه هو الذى خطا بالشعر السياسى فى الكوفة الخطوة الأولى التى نقلته من المجال الضيق الذى كان يدور فيه فى عصور الفتوح الأولى وفى عصر الفتن إلى مجال فنى فسيح تتسع فيه الطاقة الفنية لتعبر عن كل ما يدور فى نفس الشاعر من معان ومشاعر وانفعالات. ولاحظنا أن ثورة الحسين التى كانت أشد ثورات الشيعة تأثيراً فى حياتهم السياسية كانت ضعيفة التأثير فى حياة الشعر المعاصر لها. وعللنا لذلك بأن الكوفة لم تشارك فى هذه الثورة مشاركة عملية، وأنها كانت تحكم فى أثنائها حكماً دكتاتورياً رهيباً كمم أفواه الناس وحال بين الشعراء وبين التعبير عنها، حتى ظهرت تلك المجموعة من القصائد التى عرفت «بالمكتمات»، وهى قصائد «كن يكتمن فى ذلك الزمان». ولاحظنا أن ثورة المختار شهدت انقسام الشعراء إلى معسكرين: معسكر يؤيدها، ومعسكر يعارضها، ورأينا أن هذا الانقسام لم يكن شيئاً غير عادى؛ وإنما كان صدى للموقف السياسى فى الكوفة فى أثنائها. ولاحظنا أن الشعراء المؤيدين لها كانوا قلة بالنسبة إلى الشعراء المعارضين، ورددنا ذلك إلى طبيعة هذه الثورة نفسها، إذ كان المؤيدون لها أكثرهم من الموالى الذين لم يكونوا قد وصلوا بعد من إجادة العربية إلى الدرجة التى تمكنهم من الإنتاج الفنى بها. وللسبب نفسه رددنا قلة مجموعة الرجز التى قيلت فى تأييد هذه الثورة، مادام الرجز فن القتال الذى يتغنى به المقاتلون فى أثنائه، والمقاتلون فى هذه الثورة أكثرهم من الموالى. وكما جعلنا من ابن همام شاعر المعسكر المؤيد لها، رأينا أن أعشى همدان والمتوكل الليثى هما الشاعران اللذان بلغ عندهما التعبير الفنى عن معارضتها أرقى صوره وأروعها، كما رأينا أن سراقة البارقى هو الشاعر الذى يمثل تلون الناس وتقلبهم

فى مواقفهم منها . ولاحظنا على أعشى همدان فى ثورة ابن الأشعث ضعف الأنغام السياسية فى شعره ، وارتفاع نغمة المدح التقليدى لصاحب الثورة ، بينما ارتفعت الأنغام السياسية فى شعر أبى جلدة اليشكرى ، وعللنا لذلك بأن الأعشى كان ينظر إلى الثورة على أنها صراع بين ملوك اليمن وعبيد ثقيف ، فى حين كان ينظر أبو جلدة إليها على أنها صراع سياسى بين ابن الأشعث والدولة الأموية . ثم لاحظنا أخيراً قلة مجموعة الشعر السياسى الذى عبر عن ثورة زيد بن على وثورة عبد الله بن معاوية ، ورددنا ذلك إلى حالة اليأس التى كانت تسيطر على نفوس أهل الكوفة فى ذلك الوقت نتيجة لإخفاق ثورة ابن الأشعث التى وضعوا فيها كل آمالهم ، كما رددناه إلى أن الكميت لم يخرج مع زيد بن على فلم يقف من ثورته لا فى بدايتها ولا فى أثنائها داعياً لها أومعبراً عنها ، وإنما وقف فى نهايتها يبكى عليها ويتحسر على تخلفه عن صاحبها . كما فسرنا صمت ابن معاوية عن الحديث عن ثورته على أساس أن الشعر ليس من مستلزمات الزعامة السياسية ، كما أنه لا يتفق مع ما اصطنعه ابن معاوية حين اعتزم الخروج من زهد وتنسك وتظاهر بالخير والصلاح .

ثم مضينا إلى الكوفة فى عصرها السياسى الرابع وهو عصر الانقلاب ، ورأينا أن الانقلاب العباسى مر بمرحلتين : مرحلة الدعوة السرية ومرحلة التنفيذ العملى . وقلنا إننا لا ننتظر ارتفاع صوت الشعر السياسى فى الكوفة فى المرحلة الأولى لأن الدعوة فيها كانت سرية ، ولأن الكوفة كانت تعانى فى ذلك الوقت حالة من اليأس جعلتها تنفض يديها من السياسة ومشكلاتها. حتى إذا ما بدأت المرحلة الأخرى بدأ صوت الشعر السياسى يتردد فى جنبات الكوفة ولكن فى خفوت. وعللنا لذلك بأن صخب الصراع وارتقاب الناس نتيجة القتال أو اشتراكهم فيه ، وغلبة العنصر الخراسانى ، هى التى جعلت صوت هذا الشعر خافتاً ضعيفاً .

ثم كان العصر السياسى الأخير وهو عصر الرقابة الذى فرض العباسيون فيه رقابة صارمة على الكوفة خوفاً من تجدد ثورات العلويين الذين لم يحقق لهم الانقلاب العباسى ما كانوا يحلمون به طوال العصر الأموى . ورأينا كيف

اختلفت السبل بالشعراء فى هذا العصر : ففريق ساير التيار الجديد وفريق وقف معترضاً سبيله ، ورأينا فى أبى دلامة مثلاً للاتجاه الأول ، وفى أبى عطاء السندى مثلاً للاتجاه الآخر . ولاحظنا أن الشعر السياسى عند أبى دلامة كان خافت الصوت ضعيف الصدى ، وعللنا لذلك بأن إخلاصه للعباسيين — كما ظهر لنا — لم يكن قائماً على أساس عقيدة سياسية ، وإنما على أساس من الطمع والنفعية ، فى حين كان الشعر السياسى عند أبى عطاء عالياً قوياً ، وعللنا لذلك بأنه أصيب بصدمة نفسية إذ حاول التقرب إلى العباسيين ولكنهم صدوه ، فامتلأت نفسه سخطاً عليهم ، وحسرات على بنى أمية . وإلى جانب هذين الفريقين من أنصار العباسيين وأنصار الأمويين كان هناك أنصار العلويين ، ولكنهم كانوا فى ظروف سياسية ضيقة ، فلم يظهر من بينهم شاعر يستحق الوقوف عنده ، وإن كنا لاحظنا أن المستهل بن الكميت صور فى بعض شعره خيبة الأمل التى أصابت العلويين فى عصر أبناء عمومتهم .

ثم رأينا كيف أخذت هذه الرقابة بعد الخليفة المنصور تخف قيودها ، بعد أن استقرت أركان الدولة الجديدة ، وكيف مضى شعراء الكوفة يضربون فى شعاب الحياة العامة كما يضرب سائر الشعراء ، يمدحون الخلفاء ، وينوهون بما يقومون به من أعمال ، وكيف أخذت بغداد تجتذب إليها العناصر الطامحة من هؤلاء الشعراء ، وبدأنا نسمع عن جماعات منهم يفارقون مدينتهم ليجربوا حظهم بها ، فمنهم من استقر فيها إلى غير رجعة ، ومنهم من أقام فيها إلى حين . وأخذ الشعر السياسى يفقد أهميته ، إذ لم يعد الشعراء يجدون فيه فرصتهم الذهبية للظهور ، لأن الحياة الاجتماعية التى سحرت الناس بمتعها وألوانها الضاحكة الناعمة صرفتهم عن التفكير فى السياسة ومتاعبها ومشكلاتها .

ثم وقفنا عند الثورة الأخيرة فى الفترة التى ندرسها وهى ثورة ابن طباطبا . ولاحظنا أن صاحب هذه الثورة شاعر ، وقائد جيوشه — أبا السرايا — شاعر أيضاً . ومع ذلك كان حديثهما عن ثورتهما ضعيفاً خافتاً ، فهما لم يتحدثا عنها من الناحية السياسية ، وإنما تحدثا عن تخلى أنصارهما عنهما حين جد الجد ، فشعرهما فيها ليس شعراً سياسياً ، وإنما هو صورة من شعر الشكوى .

ومضينا بعد ذلك إلى الحياة الاجتماعية ، ورأينا أن العصبيات القبلية كانت عنصراً أساسياً من عناصر هذه الحياة. وتتبعنا خط هذه العصبيات، فرأينا أن الحياة بدأت فى الكوفة حياة قبلية ، وأنها مضت فيها كما بدأت ، حتى إذا ما كانت أيام صفين ، ومضت القبائل يحارب بعضها بعضاً ، وتقطع شواجر أرماحها شواجر أرحامها ، اشتعل فى نفوسها ما كان الإسلام قد أخمده من قبل من حياة جاهلية ، وأصبحت العصبيات عنصراً أساسياً من حياتها . ورأينا أن خمود نيران صفين لم يستتبعه خمود نيران هذه العصبيات إذ زاد اشتعالها بعد قيام الدولة الأموية ولم تخب طوال عصر هذه الدولة ، حتى إذا ما أخذت العناصر الفارسية تطغى على العنصر العربى فى أيام العباسيين أخذت تضع الرماد على هذه الحياة القبلية وما كان يتأجج فيها من عصبيات . ورأينا أن الشعر قد ساير «خط النار» إذ خضع الشعراء لهذه العصبيات القبلية ، وتركوها توجه حياتهم وفنهم الوجهة التى ترتاح إليها قبائلهم ، واستطاعوا أن يستغلوها فى شعرهم ليكونوا — كما كان أسلافهم الجاهليون — الألسنة الناطقة لقبائلهم ، المعبرة عن حياتها الاجتماعية .

وكانت ميادين صفين هى التى استمعت إلى الأنغام الأولى المنبعثة من قيثارة العصبية القبلية القديمة التى نقلتها معها القبائل فى هجرتها من الجزيرة العربية إلى الكوفة . لقد اختفى ضمير الفرد وحل محله ضمير الجماعة ، وتوارت شخصية الشاعر لتخلى مكانها لشخصية القبيلة ، فإذا ظهر ضمير الفرد عندما يشتبك المتقاتلون فى مبارزات فردية فإنه لا يظهر ليعبر عن الفرد من حيث هو فرد مستقل ، ولكن ليعبر عنه من حيث هو فرد من جماعة مترابطة متضامنة . وقد لاحظنا أن كثيراً من هذا الشعر يبدو عليه الوضع والانتحال، ورجحنا أن تكون القبائل هى التى وضعت هذا الشعر على ألسنة شعرائها ، كما رجحنا أن تكون قد وضعت أيضاً كثيراً من الشعر الذى ينسب إلى علىّ فى مدحها والثناء عليها ، وقلنا إن النظرة الفنية العميقة فى هذا الشعر تجعلنا نشعر بأنه انبعث من قيثارتين مختلفتين .

ورأينا أن الشعر الأموى ظهر فيه تأثير هذه الحياة القبلية فى ثلاثة اتجاهات :

ظهر أولاً عند أولئك الشعراء الذين التفوا حول أشراف الكوفة وسادتها من رؤساء القبائل وأرستقراطيتها الذين كانوا يحيون فيها حياة تشبه حياة رؤساء القبائل فى الجاهلية ، يمدحونهم ، ويتغنون بمآثرهم ، ويذيعون على الملأ مفاخرهم ، ويسطرون فى كتاب الشعر العربى صحفاً تفيض سطورها بذكريات المجد القبلى القديم ، ويشيع فيها روح القبيلة والإحساس بها ، كما يهجون أعداءهم وأعداء قبائلهم هجاء تفوح منه ريح العصبية الجاهلية الموروثة .

وظهر ثانياً عند طائفة أخرى من الشعراء مضوا يتغنون بقبائلهم عامة دون أن يشدوا أنفسهم إلى عجلة أحد من الأشراف ، ويثيرون بهذا العصبية بينها وبين مجموعات القبائل الأخرى ، فيتصدى لهم منها شعراء يردون عليهم ، على نحو ما ظهر عند ابن الحر الجعفى الذى هاجم قيس عيلان وهجاها هجاء قبلياً فتصدى له جماعة من الشعراء يردون عليه ويهجون قبيلته ، وعند الكميت الأسدى الذى كان شديد العصبية على القحطانية ، والذى استطاع فعلاً أن يثير الفتنة بين اليمنية والنزارية بقصيدته المذهبة .

وظهر ثالثاً عند مجموعة شعراء الحياة السياسية الذين لم يستطع كثير منهم أن ينفصلوا عن الحياة القبلية التى كانت تحياها مدينتهم ، بل كانت طائفة منهم تنظر إلى الصراع السياسى لا من وجهة النظر السياسية ، ولكن من وجهة النظر القبلية ، حتى أصبحت العصبيات عنصراً أساسياً من عناصر شعرهم السياسى . ورأينا صوراً من هذا الاتجاه فى ثورة حجر بن عدى ، وثورة الحسين ، وثورة المختار ، وقلنا إن العصبية القبلية لم تتأجج فى نفس شاعر سياسى مثلما تأججت فى نفس أعشى همدان والكميت ، ولاحظنا فرقاً بين الشاعرين فى موقفهما من هذه العصبية ، فبينما كان أفقها عند الكميت واسعاً فسيحاً ينظر فيه إلى العدنانية من حيث هى كتلة تضم كل القبائل العدنانية ليضعها أمام القحطانية من حيث هى كتلة تضم كل القبائل القحطانية ، كان أفقها عند الأعشى ضيقاً محدوداً ينظر فيه إلى اليمنية من حيث ارتباط ابن الأشعث بها ، ومن هنا ارتبطت فى نفسه بتلك النزعة الأرستقراطية التى تحدثنا عنها . كما لاحظنا فرقاً آخر بينهما ، فالكميت إذا افتخر بالعدنانية

هجا اليمنية ، أما الأعشى فإذا افتخر باليمنية لم يسئ إلى العدنانية . وعللنا لذلك باختلاف ظروف الشاعرين السياسية ، إذ كانت مصلحة الكميت فى أن تحدث فتنة بين اليمنية والعدنانية لينفذ منها إلى تحقيق الأهداف السياسية التى كان إمامه يعمل لها ، فى حين كانت مصلحة الأعشى فى أن تلتف جموع اليمنية والعدنانية حول زعيمه ، وذلك لأن الثورة كانت مشتعلة فعلاً فمن الخير ألا يتفرق الناس من حولها ، أما فى الوقت الذى كان الكميت يعمل فيه على إثارة هذه العصبية فقد كانت النار خامدة ، ومن الخير أن تثور ، وأن يجر بأرجل الأمويين إلى هذا الميدان القبلى لينقسم الشعب العربى من حولهم فئتين متخاصمتين .

ثم وقفنا بعد ذلك عند الحياة الاقتصادية ، ولاحظنا وجود طبقتين اقتصاديتين متفاوتتين : تتألف الأولى من الأرستقراطية العربية أصحاب الثروات الضخمة ، والإقطاعات الكبيرة ، والضياع الواسعة ، الذين تركزت فى أيديهم ثروة الكوفة ، ثم من أولئك الدهاقين الذين كانوا يمثلون الأرستقراطية الفارسية ، واستطاعوا بإسلامهم فى الوقت المناسب أن ينقذوا بقايا نفوذهم القديم . وتتألف الأخرى من تلك الكتلة الشعبية الضخمة من العرب الذين لم تتح لهم فرص الثراء ، ومن أولئك الموالى الذين كانوا فى ظروف اجتماعية واقتصادية سيئة ، ثم من أولئك الأجانب الذين لم يعتنقوا الإسلام ، وإنما قبلوا دفع الجزية فى نظير احتفاظهم بدياناتهم القديمة .

ورأينا أن الفرق الاقتصادى بين هاتين الطبقتين كان يثير فى نفوس هذه الطبقة الأخيرة قليلاً أو كثيراً من المرارة ، وهى مرارة كانت تدفع شعراءها أحياناً إلى الثورة والتمرد ، وأحياناً إلى الاستكانة والاستجداء ، وأحياناً إلى سلوك سبيل المدح التقليدى المألوف .

ورأينا فى عبيد الله بن الحر الشاعر الفارس الصعلوك مثلاً للاتجاه الأول : وحاولنا أن نحلل المشكلة النفسية التى كان يعانيها ، وأن نردها إلى دوافعها الأساسية ، وأن نعلل للاتجاهات التى اتجه إليها صاحبها بسببها . ورأينا فيه ثائراً اقتصادياً ترتبط ثورته بالظروف السياسية التى تحيط به ، فهى ثورة اقتصادية دفعه إليها ما كان يراه من اختلال اقتصادى فى مجتمعه ، ولكنها

ثورة ترتبط بالسياسة ارتباطاً شديداً ، فهى لا توضع موضع التنفيذ إلا عندما يشعر صاحبها بظلامة تلحقه من أمير جائر ، أوعندما ينكر شيئاً من الظروف السياسية من حوله . ورأينا فيه إلى جانب ذلك فارساً ذا نزعة أرستقراطية ، وعللنا اتجاهه إلى مخالفة الأمراء ، وجمعه جماعات من الصعاليك حوله ، بأنه محاولة لإرضاء هذه النزعة الأرستقراطية فى نفسه ، والتغلب على الشعور بالنقص الذى أوجده فيها شعوره بفقره ، وعجزه — بسبب ذلك — عن التساوى مع تلك الطبقة الأرستقراطية التى يتيح لها غناها فرصاً اجتماعية لا تتاح له ، كأنما كان يحاول أن ينصّب نفسه « أميراً غير متوج » على « دولة الصعاليك ». ورأينا أن مجموعته الفنية — على قلتها — تعبر عن شخصيته واتجاهاتها تعبيراً قوياً صادقاً ، يتسم بحرارة العاطفة ، وعمق الإيمان بالمبدأ ، والتفانى فى سبيل الفكرة ، كما تظهر فيها نزعته الأرستقراطية واعتزازه بشخصيته وشخصية تلك الجماعة من فتيان الصعاليك الذين يلتفون حوله . ورأينا أن الآراء الاقتصادية تحتل جانباً من هذه المجموعة يعبر فيه عن رأيه فى الغنى والفقر ، ووسيلة الحصول على المال ، وعن أهداف حركته الاشتراكية .

وأما الاتجاه الثانى فقد وجدنا فى الحكم بن عبدل وأبى دلامة مثلين قويين له . فقد اتخذ كلا الشاعرين من إظهار الفقر والاستجداء ، وإضحاك الناس منهما ، وسائل للحصول على المال ، واعتمدا على الصور الشعبية الساخرة المضحكة يرسمانها فى شعرهما ليستخرجا من أيدى الممدوحين من المال بمقدار ما يستخرجان من أفواههم من الضحك . ورددنا ذلك — من الناحية النفسية — إلى عقدة العاهة عند ابن عبدل وإلى عقدة اللون عند أبى دلامة . ورأينا ابن عبدل يعتمد على وسيلة أخرى من أجل الحصول على المال ، وهى الهجاء الذى كان يصبه على الأرستقراطية الكوفية ليبتز منها كل ما يستطيع ابتزازه من مال . ورجحنا أن يكون ابن عبدل أستاذاً لأبى دلامة فى الحياة وفى الشعر جميعاً على أساس مالاحظناه بينهما من تشابه قوى فى كلا الجانبين ، وأيدنا ذلك بما كان يربطهما من انتساب إلى قبيلة واحدة ومدينة واحدة ، إلى جانب تقاربهما زمنياً . ولم نجد فرقاً بينهما إلا فى مسألة واحدة وهى الهجاء الذى لم يعتمد عليه أبودلامة فى سبيل الحصول

على المال ، وعللنا لذلك بأن اتصاله بالعباسيين كفاه شر الالتجاء إلى هذه الوسيلة .

وأما الاتجاه الثالث فقد رأينا أن المدح أثر من آثار الحياة الاقتصادية ، إذ هو وسيلة من وسائل التغلب على المشكلات الاقتصادية التى يعانيها الشاعر ، ولكنها وسيلة تختلف عن الوسيلتين السابقتين من حيث إنها تعبر عن تلاؤم اجتماعى بين الشاعر والمجتمع الذى يعيش فيه . وقد ربطنا بين انتشار المدح فى العصر الأموى وبين ظهور « القصر » وما تبعه من ظهور الملق والرياء ، والتفاف طائفة من الشعراء المرتزقة حول صاحبه . ولكننا لاحظنا أن « القصر الأموى » كان بعيداً عن الكوفة من الناحية الزمنية ومن الناحية الشعورية أيضاً ، ولهذا لم يتجه شعراء الكوفة إلى دمشق ، وإنما أرتدت أنظارهم إلى مدينتهم تبحث عن أجوادها وأشرافها لعلها تجد عندهم ما يعوضها عن ذلك القصر البعيد الذى لم تكن تصل إليه من أهلها سوى رءوس الثائرين ، ومن هنا انحصر المدح الكوفى فى دائرة محلية ضيقة . ومع ذلك فقد كان من بين شعراء الكوفة من اتجهوا إلى هذا القصر ليتغلبوا بعطاء صاحبه على مشكلاتهم الاقتصادية ، ورأينا فى عبد الله ابن الزبير الأسدى مثلاً قوياً على هذا الاتجاه الذى كان يعد شذوذاً بين شعراء الكوفة ، وخروجاً على الطابع العام الذى كان يميزها من غيرها من الأمصار الإسلامية . فلما قامت الدولة العباسية كان هناك مؤثران فى شعر المدح : فالقصر العباسى — على الرغم من قربه الزمنى من الكوفة — كان بعيداً عن نفوس أهلها ، فلم يكن السبيل إليه ميسراً دائماً أمام شعرائها ، والأرستقراطية العربية التى كان الشعراء فى العصر الأموى يلتفون حولها ضعف شأنها ، فضاقت الدائرة المحلية فى وجه الشعراء العباسيين ، ولم يعد أمامهم إلا أمران : إما أن يفرغوا لفنهم الخالص الذى يرتبط بشخصياتهم الحرة غير مشدود إلى عجلة سيد من السادة أو خليفة من الخلفاء ، وإما أن يرحلوا عن الكوفة لعل الظروف تهيئ لهم سبيل الاتصال بالقصر فى بغداد .

ورأينا إلى جانب هذه الاتجاهات الثلاثة مظهراً آخر من تأثير الحياة الاقتصادية فى الشعر الكوفى . فقد صور هذا الشعر اضطراب الحياة الاقتصادية واختلالها ، وعبر عما كان يلمسه الناس من مظاهر هذا الاضطراب والاختلال ، وجعل الشعراء من قصائدهم صحفاً يعرضون فيها على أولى الأمر ما يشكو الشعب منه على نحو ما فعل عبد الله بن همام السلولى فى العصر الأموى ، وأبو العتاهية فى العصر العباسى .

ثم مضينا بعد ذلك إلى حياة الزهد ، ولاحظنا أن موجة الزهد فى الكوفة بلغت درجة المد العالى فى العصر الأموى ، وظلت فى تدفعها على الشاطئ العباسى فترة غير قصيرة وإن تكن قد بدأت موجة أخرى من اللهو والمجون والزندقة ترتفع من حولها . ورأينا أننا — من الناحية الفنية — أمام موقف غريب ، ففى الوقت الذى ارتفعت فيه هذه الموجة صمت الشعر الكوفى عن تصويرها ، ولم يظهر شاعر غمر حياته فيها وأخلص فنه لها ، فلما بدأت هذه الموجة تصطرع مع الموجة اللاهية خرج هذا الشعر عن صمته ، وأخذ صوته يرتفع ، وظهر من أصحابه من اتخذ من الزهد مذهباً له فى حياته وفنه . وقد وقفنا طويلاً عند تعليل هذه الظاهرة ورددناها إلى عوامل عدة : فقد كان كثير من زهاد العصر الأموى ينفرون من الشعر ، ويكرهون أن يجدوه فى صحفهم يوم القيامة، وكأنهم كانوا يرون فيه مشغلة عن التفرغ للعبادة . وكان شعراء الكوفة طوال عصر بنى أمية مشغولين بالسياسة من ناحية ، والعصبيات من ناحية أخرى ، وهما جانبان من الحياة يسيطر عليهما جو من الصخب والدنيوية لايتفق مع حياة الزهد التى يسيطر عليها جو من الهدوء والروحانية ، فلم يجد هؤلاء الشعراء أمامهم فرصة للرجوع إلى أنفسهم أو التفكير فى مشكلة الحياة والموت ، وهى المشكلة الأساسية فى أدب الزهد ، لأن وقتهم كله مشغول بالتفكير فى الدنيا ومصيرهم فيها لامصيرهم بعدها . فلما تقدم العصر العباسى ، وأخذ صخب السياسة والعصبيات فى الهدوء ، وقل اندفاع الشعراء خلفهما ، أخذت العبقريات الفنية تتجه اتجاهات أخرى كان من بينها الزهد . وساعد على ذلك ما كان من رد الفعل الطبيعى لارتفاع الموجة اللاهية فى بداية هذا العصر ، إذ ظهرت جماعة

من الشعراء يقفون في وجه هذه الموجة ، ويقيمون في طريقها السدود ليقللوا من شدة اندفاعها عن طريق الإكثار من ذكر الموت والحديث عن المصير المحتوم .

ولكن موجة الزهد في العصر الأموى لم يكن من الممكن أن تمر دون أن تترك أثرها في الشاطئ الفني بالكوفة ، فقد كان الشعراء يعيشون في مجتمع تشيع فيه نفحات الزهد ، وتتردد في جنباته أنغامه الروحانية ، وكان هذا يحدث تأثيره في نفوسهم سواء أكانت على استعداد لتقبل هذا التأثير أم كانت عصية عليه ، تماماً كما تفعل الموجة القوية حين تؤثر في الرمل كما تؤثر في الصخر . وكان هذا التأثير النفسى يظهر من حين إلى حين في شعرهم ومضات روحانية تأتلق بين ظلام السياسة وضباب العصبيات .

وفي أواخر هذا العصر عندما أخذت الموجة اللاهية في الارتفاع ظهر عبد الله بن معاوية الذى رأينا فيه ممثلاً لظاهرة رد الفعل تمثيلاً لابأس به . فقد مرت حياته بمرحلتين : مرحلة لاهية ثم مرحلة زاهدة لبس فيها الصوف وأظهر سيماء الخير ، ومن هنا دارت مجموعته الفنية حول محورين : اللهو والحكمة . وقد رجحنا أن شعر اللهو أثر من آثار المرحلة الأولى ، وشعر الحكمة أثر من آثار المرحلة الأخيرة . ولاحظنا أن شعر الزهد بمفهومه الدقيق لا أثر له في مجموعة شعره ، ورددنا ذلك إلى أن الزهد عنده لم يكن صادراً عن إيمان صادق ، أو رغبة عن الدنيا ، وإنما كان أسلوباً اصطنعه في حياته ، ودوراً تمثيلياً مضى يلعبه على مسرح الحياة السياسية ليضمن لحركته النجاح . ومضينا إلى شعر الحكمة عنده لنتلمس فيه آثار هذا الأسلوب التمثيلي الذى اصطنعه في حياته ، ووقفنا عند تلك المجموعة منه التى تدور في دائرة النفس الإنسانية الأمارة بالسوء وما يعتمل في أعماقها من صراع بين الخير والشر ، ولاحظنا أنه يحاول دائماً أن يعرض صورة من هذا الصراع النفسى ليظهر نفسه في مظهر من استطاع أن يتغلب على الشر وينتصر للخير عن طريق تفكيره الدينى لاتفكيره الفلسفى . ومن هنا رأينا أن نجعل هذه المجموعة لوناً من ألوان الشعر الزهدى ، ومقدمة وإرهاصاً لظهور شاعر الزهد الأكبر أبى العتاهية .

وقد وقفنا طويلاً عند أبى العتاهية ، وحاولنا — فى ضوء دراستنا لحياته — أن نكشف عن المؤثرات النفسية التى كان لها تأثير فى اتجاهات شخصيته وفنه . فوقفنا عند طفولته التى شهدت الانقلاب العباسى ورأت فيه صورة قاتمة للحياة انطبعت فى نفسه الصغيرة وتركت فيها أثراً لم تمحه الأيام . ثم وقفنا عند الصدمتين العاطفيتين اللتين أصيب بهما فى غرامه الأول بسعدى النائحة وغرامه الأخير بعتبة جارية المهدى ، ورأينا فى غرامه الأول — على قلة اهتمام الرواة به — حدثاً كبير الأهمية فى حياته وفنه . ووقفنا عند مهنته التى امتهنها فى شبابه ، وهى صنع الجرار ، وحاولنا أن نربط بينها وبين فكرة « المصير » التى سيطرت على ذهنه بعد ذلك ، وشغلت القسم الأكبر من شعره . ثم وقفنا عند الفترة التى سبقت زهده فى عهد الرشيد ، ورأينا أن إقبال الحياة عليه فيها لم يأت إلا بعد إدبار الشباب ، وملنا إلى الظن بأن هذا أحدث رد فعل فى نفسه فبدلاً من أن يقبل على الدنيا أعرض عنها فقرر أن يزهد فيها ، فلبس الصوف واعتزل الناس . ووقفنا طويلاً عند سجن الرشيد له بعد ذلك ، وناقشنا أخبار الرواة عنه ، وحاولنا أن نفسره على أساس جديد ، ورأينا أنه لم يكن إلا صورة من صور « تحديد الإقامة » ، ولكنه كان عاملاً فى ازدياد نفوره من الدنيا وانطوائه على نفسه .

ومضينا بعد ذلك إلى شعره ، ورأينا أن الفكرة الأساسية التى يدور حولها هى « فكرة المصير » ، ورأينا كيف كان يقلّب هذه الفكرة على كل وجوهها ليستخرج منها كل ما يمكن استخراجه من معان وصور . ولاحظنا أنه لم يقف منها موقفاً فلسفياً يسوده الشك والحيرة ، وإنما وقف منها موقفاً دينياً يسوده الإيمان واليقين ، وقلنا إن العقل الفلسفى يختفى من شعره ، فى حين تتجلى العاطفة الدينية فى أقوى صورها ، ورجحنا أنه كان متأثراً بأسلوب القرآن فى دوره المكى .

وقد استعرضنا شعره استعراضاً واسعاً ، وحاولنا أن نتبين فيه آراءه التى تفرعت من هذه الفكرة الأساسية ، وكيف كان يصورها صوراً

مختلفة متعددة . ورأينا « طريق الزهد » كما يرسمه فى شعره ، وتتبعنا معه خطوات هذا الطريق ، وعرضنا لرأيه فى جهاد النفس ووسائله ، وتتبعنا حديثه عن النفس الإنسانية وما يدور فيها من صراع بين الخير والشر . ثم رأينا أن شعره يتضمن – إلى جانب فكرة المصير وما يتفرع منها – ثلاثة موضوعات أخرى : عظات دينية ، وحكماً أخلاقية ، وابتهالات صوفية ، وقلنا إن هذه الموضوعات هى النتيجة الطبيعية لتطوافه البعيد المدى فى الحياة والموت والمصير . ووقفنا عند كل موضوع من هذه الموضوعات محاولين أن نتبين آراءه فيه وكيف عبر عنها . واستطعنا أن نرد حكمه الأخلاقية – على الرغم من تشعب دائرتها – إلى مشكلتين أساسيتين : مشكلة الخير والشر ومشكلة الصداقة والصديق ، ومضينا معه فى هاتين المشكلتين ، ورأينا كيف يعرض لهما ، وكيف يحاول حلهما .

ثم مضينا بعد ذلك نناقش مشكلة زهده ، وهل كان صادقاً فيه أو أنه كان رياء ونفاقاً . وعرضنا لاختلاف القدماء حول هذه المشكلة ، وناقشنا اتهامات خصومه ، وانتهينا إلى أنه زاهد صادق فى زهده . ثم مضينا نتبين طبيعة هذا الزهد ، ورأينا أنه صورة من الزهد الإسلامى بعيدة كل البعد عن الرهبنة المسيحية .

ثم مضينا أخيراً فى دراسة فنية طويلة لشعره ، فرأينا أننا أمام فنان أصيل قدير على قول الشعر وارتجاله ، يعبر عن كل مايريد كما يريد فى سهولة ويسر وبدون تكلف أو عناء . وعرضنا لآراء القدماء فى تعليل هذه القدرة ، وناقشناها وانتهينا إلى أن هناك أسباباً أخرى لها ، فمجموعة المعانى والأفكار التى يعرض لها تكاد تتكرر فى كل قصائده ومقطوعاته ، وهو يحتفظ فى ذهنه برصيد منها لينفق منه عند الحاجة ، والعمل الفنى عنده جد يسير ، يكفى أن يأخذ الإنسان الكلام العادى فيصبه فى قوالب الوزن والقافية فيصبح شعراً ، وساعده على ذلك أن موضوع شعره وهو الزهد موضوع شعبى يتجه به إلى الشعب فيجب أن يستمد مادته من الشعب . ورأينا أنه على أساس هذه الفكرة انحدر بشعره إلى مستوى العامة ، يحدثهم بالأسلوب الذى يفهمونه ، ويستخدم فيه الألفاظ التى تدور بينهم . ووقفنا عند هذه

« الشعبية » فى شعره ، ورأينا أنها عملية من عمليات « الترجمة » ، فهى ليست أكثر من تحويل أفكار العامة شعراً ، مع تجنب الإغراب اللفظى ، والبعد عن الصور الفنية البعيدة عن مستواهم الخيالى .

وإذ كان أبو العتاهية يقوم فى حياته بدور الواعظ الدينى ، فقد اتجه فى شعره اتجاهاً نثرياً ، إذ رأى أن الوعظ الدينى وسيلته الأساسية النثر ، ورأى فى مواعظ أصحاب القصص الدينى الأمويين مادة خصبة تصلح رصيداً يحتفظ به فى خزائنه . ومرة أخرى تبرز فكرة « الترجمة الشعرية » إذ أن عمله هنا لم يكن إلا ترجمة لهذه المواعظ النثرية إلى شعر .

ورأينا أن هذه « النثرية » كانت تدفعه أحياناً إلى التحلل من النظام التقليدى للقافية العربية ، ورأينا فى أرجوزته « ذات الأمثال » مثلاً قوياً على ذلك ، ولاحظنا أن الأساس الازدواجى الذى قامت عليه جعلها تبتعد ابتعاداً واضحاً عن صورة الأرجوزة العربية المألوفة وتقترب اقتراباً واضحاً من السجع .

ووقفنا عند هذه الظاهرة ، ظاهرة « السجع الشعرى » ، ولاحظنا أنها لم تظهر فقط فى هذه الأرجوزة ، وإنما كانت تظهر أيضاً فى قصائده ومقطوعاته عندما يبنى قوافيه على تاء التأنيث الساكنة أو واو الجماعة ، ولاحظنا أن بناء القافية على هذين الحرفين يجعلها تبعد — من الناحية الصوتية — عن الرنين الشعرى ، وتقترب من رنين فواصل السجع . ورجحنا أن أبا العتاهية كان يتأثر الموسيقا القرآنية فى الدور المكى ، وأنه كان يحاول أن يضفى على قوافيه هذا الرنين القرآنى الرائع عن طريق اصطناعه لهذه القوافى المقيدة .

ثم وقفنا عند الاتجاه الموسيقى فى شعره ، ورأينا أنه كان يدفعه أحياناً إلى الخروج على الأوزان المعروفة ، وخالفنا القدماء فى تعليلهم لهذه الظاهرة ، ورأينا أنها مسألة موسيقية خالصة إذ هى محاولة لمحاكاة الموسيقا الطبيعية . ومرة أخرى تبرز فكرة « الترجمة الشعرية » إذ رأينا فى هذه المحاولات العروضية محاولات لترجمة الأصوات الموسيقية شعراً

ولاحظنا بعد ذلك أن هذا الاتجاه الموسيقى دفعه — من ناحية أخرى — إلى الأوزان القصيرة . ولكن هذا لم يكن ظاهرة عامة فى كل شعره ، إذ يتفاوت شعره بينها وبين الأوزان الطويلة. ورأينا فى هذا التفاوت العروضى مظهراً من مظاهر التفاوت الأسلوبى فى شعره ، وهو تفاوت لاحظه القدماء عليه . ورأينا مظهراً آخر لهذا التفاوت يتصل بالصناعة الفنية نفسها ، فبينما كان يرتفع بصناعته أحياناً إلى مستوى فنى رفيع ، كان ينحدر بها أحياناً أخرى إلى مستوى مبتذل . وقلنا أخيراً إن هذا التفاوت كان ظاهرة فنية عامة يشترك فيها شعراء عصره .

ثم مضينا إلى حياة اللهو ، ورأينا أن تيار اللهو بدأ ظهوره منذ وقت مبكر من حياة الكوفة ، ثم مضى فى طريقه على استحياء حتى بلغ درجة المد العالى مع تقدم القرن الثانى إلى الوجود . ورأينا أن الشعر الكوفى شارك فى كل جوانب هذه الحياة اللاهية ، وعبر عن كل مظهر من مظاهرها ، وأن الشعراء الكوفيين لم يندفعوا مع تيار من تيارات الحياة الاجتماعية مثلما اندفعوا مع هذا التيار ، غير مبالين بعرف اجتماعى أو قيم أخلاقية أو شعور دينى ، إذ كان هدفهم الأول والأخير أن يعيشوا حياة حرة لا يقيدها قيد ، ويعبروا عنها تعبيراً حراً لا يقف أمامه تقليد ، وأن يخلصوا لحياتهم وفنهم إخلاصاً لايشوبه نفاق .

ثم تتبعنا خط سير هذه الظاهرة الفنية ، فرأينا أنه منذ أن ظهر اللهو فى تاريخ المجتمع الكوفى ظهر الشاعر الذى يعيش له ويعبر عنه . فمنذ أيام عثمان عندما بدأت مقدمات هذه الموجة فى الظهور كان هناك الوليد بن عقبة وأبو زبيد الطائى ، وقد سجلنا عليهما تقليد القدماء من شعراء العصر الجاهلى حين كانوا يعبرون عن حياتهم اللاهية ، وقلنا إنها « ردة فنية » عادا معها فتيين جاهليين . وسجلنا عليهما أيضاً عدم إسرافهما فى التعبير عن الجانب اللاهى من حياتهما ، ورددنا ذلك إلى أن العصر كان جاداً ، وسلطان الدين كان قوياً ، ونقاب الحياء لم يكن قد ارتفع بعد عن وجه المجتمع .

ووقفنا بعد ذلك عند الأقيشر الأسدى ، ورأينا فيه أهم شاعر أخذت

تغمره هذه الموجة المبكرة ، وسجلنا عليه أنه خرج بشعر اللهو من دائرته القديمة إلى دائرة جديدة ، إذ أخذ يتحدث عن الخمر فى صراحة منكرة غير مألوفة من شاعر مسلم ، وأخذ بفرد لها القصائد والمقطوعات حتى ليوشك أن يتخصص لها . وسجلنا على خمرياته ظاهرة جديدة لم يعرفها الشعر العربى من قبل ، وهى ظهور الاستهتار بالدين والاستخفاف بشعائره ، وقلنا إنها بواكير الشر تخرجها شجرة الزندقة فى هذا العصر المبكر من تاريخ الإسلام .

وإلى جانب الأقيشر كان هناك حنين الحيرى ، وقلنا إن أهمية حنين ترجع إلى أنه كان يجمع بين الشعر والغناء ، وقد دفعه هذا إلى شيئين : اتخاذ الشعر وسيلة للتعبير عن نفسه وحياته الشخصية ، والجنوح إلى الأوزان القصيرة والبحور المجزوءة . ورأينا أنه اتخذ من شعره الرقيق الناعم قيثارة يوقع عليها أنغام وسالته اللاهية ، وأنه كان أول من اتجه اتجاهاً واضحاً إلى الأوزان القصيرة والبحور المجزوءة من بين شعراء الكوفة فوضع بهذا تقليداً فنياً سيزداد اندفاع الشعراء خلفه بعد ذلك .

ثم تتبعنا ارتقاء المجتمع الكوفى فى «سلم اللهو الموسيقى » ، ومضينا إلى « بيوت القيان » ، ووقفنا طويلاً عند دار ابن رامين أشهر هذه البيوت فى الكوفة ، ورأينا تلك المجموعة من الشعراء المترددين عليها ، ثم وقفنا عند أشهر شاعرين تغنيا بها وبجواريها : إسماعيل بن عمار ومحمد بن الأشعث . ولاحظنا أن الغزل فى هذه الدار وفى أمثالها كان غزلاً من لون خاص يلائم طبيعة الحياة فيها ، إذ لم يكن إلا تصويراً لتلك « الأوبريت » الغنائية التى تدور فصولها على مسارحها ، وانعكاساً لحياة الجماعة اللاهية الخليعة التى تقوم بتمثيلها ، ولهذا كانت العاطفة التى تسيطر عليه فيها شىء من التوزع والسطحية ، بل فيها شىء من الشيوع والاشتراك . وقلنا إن كل ما يبدو فى هذا الغزل من عواطف حارة صادقة ليس إلا « أسطوانات محفوظة » يجيد ترديدها أصحاب العبث والخلاعة . ثم سجلنا على هذا الشعر اتصاله بالغناء ، وتأثير الغناء فيه .

ثم مضينا مع المجتمع اللاهى إلى الذروة التى وصل إليها عند « عصابات

المجان » فى القرن الثانى ،ورأينا نقاب الحياء يرتفع تماماً عن وجه المجتمع الكوفى ، والرذيلة تتجرد من ثيابها جميعاً وتبسط ذراعيها إلى أقصاهما لتضم إلى أحضانها شباب الكوفة اللاهى الذى كان يتساقط فى الحمأة المظلمة تساقط الفراش المتهافت على النار .

ومضينا إلى المجموعة الفنية التى وصلت إلينا من شعر هؤلاء اللاهين ، فلاحظنا أنها صورة صادقة صريحة من حياتهم بكل مايدور فيها من لهو وعبث وخلاعة ومجون وشذوذ واستهتار، بل هى صورة تصل فى صراحتها إلى درجة الإباحية . وقلنا إن هذه المجموعة لم تكن أكثر من سجل فاضح لهذه الحياة ، وصحيفة قذرة يسجلون فيها ذكرياتهم الفاجرة الشاذة ولياليهم الثملة المخمورة ، وديوان « الأدب المكشوف » الذى يتخذ من « اللذة المحرمة » موضوعاً له يتغنى به ويمجده ويزينه للناس . وقلنا إن هذا اللون من « الأدب المكشوف » شىء جديد فى الأدب العربى يدين بظهوره لهذه الطائفة من الشعراء .

ثم مضينا نستعرض « اللوحات الفنية » التى رسمها شعراء هذه المدرسة اللاهية : الخمريات ، والغزل بصورتيه الطبيعية والشاذة، والزندقة بصورتيها الاجتماعية التى دفعهم إليها إغراقهم فى الشراب، والدينية التى دفعهم إليها شكهم فى الإسلام واعتناقهم المانوية ، ثم الإخوانيات أو هذه الرسائل الشعرية الذى كان يبعث بها بعضهم إلى بعض وهذه المعابثات التى كان يعبث فيها بعضهم ببعض ، ثم أخيراً شعر الديارات الذى صوروا فيه أوقات لهوهم فى الأديرة المسيحية التى كانت منتشرة فى منطقة الكوفة ، وفى الحيرة القريبة منها . وقد وقفنا عند كل لوحة من هذه اللوحات وقفة طويلة محاولين أن نتبين الألوان التى اعتمدوا عليها فى رسمها ، والزوايا التى تخيروها لها ، والمعانى التى عبروا عنها فيها .

ثم سجلنا فى النهاية أن هذه المدرسة خطت بالشعر الكوفى سواء من ناحيته الموضوعية أو من ناحيته الفنية خطوة بعيدة المدى بعدت به بعداً كبيراً عن صورته القديمة . فقد رأينا — من الناحية الموضوعية — أن شعراء هذه المدرسة بعدوا عن الدائرة الرسمية التى كان الشاعر فيها يتقمص شخصية

حزبه ، أو شخصية قبيلته ، أو شخصية الظروف العامة التى تحيط به وبمجتمعه ، ومضوا يعبرون عن حياتهم الشخصية فى صورتها الخاصة ، ويصورون نفسياتهم على حقيقتها ، دون أية محاولة للكبت النفسى ، أوالنفاق الاجتماعى ، أو الرياء الدينى ، فكانت موضوعات شعرهم هى موضوعات حياتهم لا موضوعات حياة الناس ، والمعانى والأفكار التى يعرضون لها هى المعانى والأفكار التى تملأ نفوسهم وعقولهم لا التى تملأ نفوس الناس وعقولهم ، ولم يعد الشعر عندهم يقصد به إلى « المادة » وإنما يقصد به إلى « الفن » الخالص ، فاختفى منه شعر المناسبات وبخاصة المدح والفخر . ورأينا — من الناحية الفنية — أنهم تابعوا السير فى الطريق الذى سلكه شعراء مدرسة الغناء من قبل ، ورفضوا «المعجم اللغوى القديم»، واعتمدوا على « المعجم اللغوى الشعبى »، وانطلقوا فى التعبير دون تكلف أو تصنع، حتى أوشك أكثر شعرهم أن يكون صورة من أحاديثهم التى تدور بينهم فى مجالسهم الخاصة حول الخمر والدين ، وترديداً لأحاديثهم التى يعبثون فيها بالجوارى والغلمان ، أو يعبثون فيها بعضهم ببعض .

* * *

ثم كانت « الحياة العقلية » الجانب الثالث من جوانب البحث . وقد رأينا كيف كانت الكوفة مركزاً من المراكز الأساسية للثقافة الإسلامية ، وعرضنا للعوامل التى هيأت لها أن تحتل هذه المكانة، وللصلات التى كانت بينها وبين المراكز الأخرى . ولاحظنا أن اهتمامها الأكبر اتجه إلى القرآن من ناحية، وإلى التشريع من ناحية أخرى ، فى حين كانت رواية الحديث فيها قليلة واهتمامها به محدوداً ، ومشاركتها فى جمعه وتدوينه ضئيلة . ولاحظنا أن اهتمامها بالحياة اللغوية اتجه إلى رواية الشعر والأخبار أكثر مما اتجه إلى جمع اللغة أوتنظيمها ، ووضع قواعد النحو وأصوله ، وإن تكن قد شاركت فى الاتجاهات الثلاثة كلها . ثم لاحظنا أخيراً أن التشيع أولاً والإرجاء بعد ذلك كانا المذهبين الأساسيين اللذين عرفتهما الكوفة وشغلت بهما . وقد عللنا لهذا كله ، وحاولنا أن نتبين الأسباب التى أثرت فى هذه الاتجاهات العقلية سلباً وإيجاباً .

ثم مضينا فى ضوء هذه الدراسة إلى مجموعة الشعر الكوفى لنتبين الى أى حد أثرت هذه الحياة العقلية فيها . وقررنا — منذ البداية — أن مهمة الشعر ليست مهمة علمية ، ولا مهمة تعليمية، وأن الشعراء لا يقومون فى الحياة بذلك الدور « الأكاديمى » الذى يقوم به العلماء ، ولا بذلك الدور « المدرسى » الذى يقوم به المعلمون . ومن هنا لم يتجه بحثنا عن الصلة بين الشعر والحياة العقلية إلى هذه الحياة فى صورتها التعليمية ، وإنما اتجه إليها من حيث هى جانب حيوى من جوانب الحياة العامة .

وقد لاحظنا أن هذه التيارات الثقافية والفكرية التى كانت تتدفق فى الكوفة كانت تعمل على أن تغير من طبيعة العقلية الكوفية . فقد أخذت العناصر العربية التى وفدت إلى الكوفة تتطور تحت تأثير هذه التيارات تطوراً كان يعمل على أن يخلقها خلقاً عقلياً جديداً. ولاحظناأ ن الشعراء — فى أول الأمر — لم يستجيبوا لهذا التطور استجابة تامة ، لأن طبيعة عملهم الفنى كانت تجعلهم أشد ارتباطاً بالتراث القديم، وأقل اندفاعاً خلف هذه التيارات الجديدة ، ولأن هذه التيارات كانت تدافعها تيارات أخرى مضادة ، ولم تكن هذه التيارات الجديدة قد وصلت من القوة والعنف بحيث تستطيع أن تحطم ما يعترض طريقها من حواجز ، ولكن هذا كله لم يمنع من تسرب بعض الآثار العقلية فى شعر هؤلاء الشعراء . ولم يكد القرن الأول يؤذن بالمغيب حتى أخذت هذه التيارات العقلية تشتد وتعنف وتتدفق فى ثبات واستقرار ، كما أخذت العناصر الأجنبية تدخل فى ميدان الحياة العقلية لتنهض بها نهضة واسعة . وكان هذا عاملاً من العوامل التى فتحت الطريق أمام الشعراء الأجانب ليشاركوا العرب فى ميدانهم الفنى : وقد دخل هؤلاء الشعراء هذا الميدان بعقلياتهم الأجنبية ، فمضوا يسلكون طرائق جديدة من التفكير والتعبير ، ويلونون شعرهم بهذه الثقافات العقلية، ويصوغونه صياغة جديدة . وفى الوقت نفسه كان الشعراء العرب يتطورون ، وكانت هذه الثقافات تعمل عملها فى عقولهم ، وتغير من صفاتهم العقلية ، فأخذ الشعر يخطو خطوة جديدة كانت أبعد مدى وأشد عمقاً من الخطوة التى خطاها فى القرن الأول . ولم يكن هناك مفر من أن يتأثر هؤلاء الشعراء

– سواء منهم العرب والأجانب – بما كان يدور حولهم من دراسات دينية ولغوية ومذهبية ، وبما كانوا يرونه من أساليب أصحابها فى البحث وطرائقهم فى التفكير . وساعد على ذلك ما كان يجرى بين الكوفة وغيرها من المراكز الثقافية من « تبادل ثقافى » كان يعمل على أن يصل بين شعراء الكوفة والتيارات العقلية فى هذه المراكز .

فى هذا الضوء مضينا إلى جوانب الحياة العقلية لنتبين تأثيرها فى الشعر الكوفى فلاحظنا أن « الحياة الدينية » أثرت فى الشعر الكوفى فى عصر الفتوح الأولى تأثيراً عكسياً ، إذ صرفت الشعراء عن قول الشعر وجعلت صوته خافتاً ضعيفاً . وقد عللنا لذلك بأن اشتغال أهل الكوفة بالقرآن فى هذا العصر ملأ عليهم نفوسهم ، وزلزل الأرض الفنية تحت أقدام الشعراء منهم .

ولكن لم تكد تستقر الأرض الفنية بعد هذه الرجة الدينية ، وتثبت أقدام الشعراء فوقها ، حتى أخذ تأثير الحياة الدينية فى الظهور . فقد مضى شعراء عصر الفتن يضربون على أوتارهم أنغاماً إسلامية جديدة يحاولون بها أن يعيدوا إلى الشعر الكوفى استقراره الفنى ، فأخذ الرجز يخطو خطوته الأولى نحو الإسلامية ، كما أخذ القصيد يتطور تطوراً موضوعياً وفنياً نحو هذه الإسلامية ، وأخذ الشعر يستمد ألفاظه وعباراته من المعجم القرآنى مبتعداً بذلك عن الفنية الجاهلية مسجلاً فنية إسلامية جديدة .

ثم رأينا أن العبقريات الفنية فى عصر الثورات نشأت نشأة إسلامية خالصة ، وتفتحت أعينها على حياة إسلامية واضحة المعالم والسمات ، فلما مضت تعمل على أن تعيد للشعر العربى مجده القديم لم يكن من الممكن أن تنفصل حياتها الفنية عن حياتها النفسية ، فمضت تعيد لهذا الشعر مجده ولكن فى دائرة إسلامية جديدة . ورأينا أن هذا التأثير الإسلامى شمل كل شعراء الكوفة فى هذا العصر ، وكان يظهر فى الألفاظ والمعانى وفى الأساليب والصور ، وكان المنبع الأكبر الذى استمدوا منه هذه العناصر الدينية هو القرآن . ومضينا مع شعراء هذا العصر نتبين هذا التأثير فى شعرهم ووقفنا طويلاً عند شاعرين لم يكونا على صلة بالجو الدينى العام ، وإنما كانا على

صلة بالحياة الدينية فى صورتها التعليمية الخاصة ، وهما أعشى همدان الذى كان أحد الفقهاء القراء ، والكميت الذى كان فقيهاً محدثاً حافظاً للقرآن ، ورأينا كيف تأثر هذان الشاعران بالحياة الدينية التى كانا يعيشان فيها ولها ، وكيف اعتمدا على القرآن والحديث فى شعرهما اعتماداً واسعاً .

ثم مضينا إلى العصر العباسى ، ورأينا أن تأثير الحياة الدينية لم يظهر فى شعر شاعر كوفى مثلما ظهر فى شعر أبى العتاهية . ولاحظنا أنه يعتمد اعتماداً كبيراً على القرآن والحديث ، ويستمد من معانيهما وألفاظهما وصورهما وأساليبهما مايضفى على شعره جواً دينياً إسلامياً، حتى لتوشك بعض قصائده ومقطوعاته أن تكون ترجمة شعرية لمعانيهما ونقلاً حرفيا لكثير من ألفاظهما . وقلنا إن مما ساعده على ذلك مقدرته الفائقة على « الترجمة الشعرية » ، فقد كانت هذه المقدرة تيسر له السبيل لتحويل معانى القرآن والحديث شعراً موزوناً مقفى . ولاحظنا أن هذا التأثر بالحياة الدينية لم يكن مقصوراً على شعره الزهدى فحسب ، وإنما كان يظهر أيضاً فى موضوعات شعره الأخرى ، حتى فى شعره الغزلى ، وإن يكن ظهوره فى هذه الموضوعات أقل من ظهوره فى شعر الزهد . ورددنا ذلك إلى طبيعة الموضوع ومدى قربه من الجو الدينى أو بعده عنه .

ثم لاحظنا أن تأثير الحياة الدينية ظهر أيضاً عند شعراء اللهو والمجون والزندقة ، وهى ظاهرة قد تبدو غريبة فى ظاهرها، ولكنها — فى حقيقة الأمر — تعد طبيعية فى بيئة كبيئة الكوفة تتدافع فيها التيارات المتعارضة فى صخب وقوة . ولم يكن هؤلاء الشعراء يعيشون بمعزل عن الحياة الدينية وأصحابها ، وإنما كانوا يتصلون بهم فيتجادلون معهم حيناً ، ويسخرون منهم حيناً آخر ، فيتأثرون بهم عن قصد أو غير قصد . ومضينا نتتبع هؤلاء الشعراء فرأينا أن الدين كان مادة يستغلونها فى شعرهم ، يتخذون منه أحياناً مادة للسخرية والعبث والاستهتار ، وأحياناً أخرى مادة فنية يلونون بها لوحاتهم الفنية ليحققوا لها مفارقة تضفى عليها جمال الأضداد حين تجتمع .

ثم مضينا إلى « الحياة اللغوية » ، ورأينا أنها مرت بثلاثة عصور : عصر العربية الفصحى ، ونقصد به الفترة التى تبدأ من تأسيس الكوفة وتمتد

إلى الثلث الأخير من القرن الأول ، ثم عصر الصراع بين العربية الفصحى والعربية المولدة الذى يبدأ من الثلث الأخير من القرن الأول ويمتد إلى نهاية الثلث الأول من القرن الثانى ، ثم عصر العربية المولّدة الذى يبدأ بعد ذلك ويمتد إلى نهاية الفترة التى ندرسها . ووقفنا عند هذه العصور ، وتبينا سماتها اللغوية ، وتابعنا تطور العربية فيها ، ورأينا أن الشعر قد ساير هذا التطور اللغوى فى المراحل التى مر بها .

فى العصر الأول كان الميدان الفنى ميداناً عربياً خالصاً ، ولم تكن العناصر الأجنبية قد وصلت من إجادة العربية إلى الدرجة التى تسمح لها بدخوله لتنافس العرب فى فنهم الأصيل ، وكان الأسلوب عربياً سليما يستمد مثله الفنية من الأسلوب البدوى القديم تارة ، ومن الأسلوب الإسلامى الجديد نارة أخرى ، ولكنه كان فى كلتا الحالتين بعيداً عن التأثر باللهجات المحلية . وفى هذا العصر شهدت الكوفة شعراء الفتوح ، وشعراء الفتن ، وشعراء الثورات الأولى ، وكلهم من العرب الخلّص .

وفى العصر الثانى أخذت الطبقة الأولى من الشعراء الموالى فى الظهور ، وأخذوا يدخلون الميدان الفنى منافسين أشداء للشعراء العرب ، فى حين ظهر عند هؤلاء — بحكم ظهور العربية المولدة — فتور فى الحس اللغوى ، كانوا يحاولون تعويضه عن طريق الصنعة والتقليد. وقد وجدنا فى أبى عطاء السندى نموذجاً فنياً قوياً للاتجاه الأول ، إذ استطاع أن يصل من إجادة العربية إلى الدرجة التى أتاحت له أن ينظم شعراً عربياً ينتزع به إعجاب معاصريه من الشعراء العرب أنفسهم ، كما وجدنا فى الكميت مثلا قوياً للاتجاه الآخر ، اذ هو شاعر حضرى لم يتصل بالبادية اتصالا مباشراً يكسبه السليقة اللغوية الأصيلة ، والذوق البدوى السليم ، وإنما اتصل بها اتصالاً غير مباشر ، ولكنه تصال واسع عميق أتاح له أن يجيد صناعة شعره ، وأن يتقن تقليد شعراء البادية تقليداً جعله يقترب منهم ، ولكن دون أن يندمج فيهم . وقلنا إنه كان فى كثير من صوره وأخيلته وعباراته وألفاظه يبدو « بدوياً مزيفاً » يلبس رداء الأعراب ويتخفى فيه ، ولكن كما يفعل أصحاب حفل تنكرى ، أو كما يفعل الممثل حين يلعب دوراً تاريخياً .

وأما العصر الثالث فقد شهد تقارباً ملحوظاً بين الشعراء العرب والشعراء الموالى ، وأصبح الميدان الفنى ميداناً أصيلاً مشتركاً بين الفريقين على السواء ، بل لقد سجل فيه بعض الموالى تفوقاً على العرب . ولاحظنا أن الشعراء فى هذا العصر كان يتنازعهم تياران متضادان : تيار اجتماعى يتمثل فى الحياة الحضارية الجديدة التى يعيشون فيها وتؤثر فى نفسياتهم وفى فنهم ، وتيار لغوى يتمثل فى السيطرة التى كانت تفرضها عليهم العربية القديمة بلغتها وأساليبها ، فتدفعهم حيناً إلى الرحلة إلى البادية ، وحيناً آخر إلى بناء قصائدهم أعرابية وحشية . فظهر — نتيجة لذلك — مذهبان فنيان : مذهب تجديدى يصورون فيه حياتهم الاجتماعية، ومذهب تقليدى يحاولون فيه أن يرضوا هذا التيار اللغوى القديم . وقلنا إن الشعر الكوفى سجل بهذا « ازدواجاً فنياً » لم يعرفه الشعر العربى من قبل . وقد مضينا إلى هذين المذهبين وحاولنا أن نتبين الخصائص الفنية فى كل منهما .

ثم لاحظنا ظهور مذهب جديد يختلف عن هذين المذهبين اتجه إليه شاعر كوفى من الموالى واضعاً به الأسس لمدرسة فنية متميزة من مدارس الشعر العربى ، وهو مسلم بن الوليد ، صاحب « البديع ». وقد عرضنا لآراء القدماء واختلافهم حول هذا المذهب ، وانتهينا إلى أن مسلماً هو أول من اتخذه مذهباً فنياً له ، ورجحنا أن بيئة الكوفة العقلية هى التى وجهته إليه ، وحاولنا أن نربط بين هذا المذهب وبين حياة مسلم نفسها ، ورجحنا أن اتجاهه إلى المديح واتخاذه منه وسيلة للعيش كان من العوامل التى دفعته بقوة إليه .

ثم مضينا إلى الجانب الأخير من جوانب الحياة العقلية ، وهو الجانب المذهبى . وقلنا إننا نستطيع أن نتلمس تأثير هذه الحياة المذهبية فى شيئين : فى الشعر السياسى الذى كان متصلاً بها فى نشأتها الأولى ، والذى أصبح بعد ذلك مجالاً لها ، ثم فى الجو العام الذى كان يعيش فيه الشعراء ، والذى كان متأثراً — فى بعض جوانبه — بها .

ومضينا إلى مجموعة الشعر السياسى ، ولاحظنا أنها — فى صورتها الخاصة — شعر مذهبى ، لأنها تتخذ من المذهب الشيعى موضوعاً لها ، وتستمد مادتها من الأفكار التى يدعو إليها ، ولأنها تخدم العقيدة الشيعية ، وتجعل غايتها

الكبرى تأييد أئمة الشيعة تأييداً أدبياً فى صراعهم السياسى ضد من اغتصبوا حقوقهم . وقد حاولنا أن نتلمس فى هذه المجموعة متى بدأت العقيدة الشيعية تأخذ طريقها إلى الشعر الكوفى ليتخذ منها موضوعاً له ؟ ومتى بدأت عباراتها الاصطلاحية تظهرفيه ؟ واستطعنا — فى ضوء ما بين أيدينا من شعر ، وفى ضوء ما قدمناه من دراسة لتطور العقيدة الشيعية فى الكوفة أن نرجح أن عصر المختار هو العصرالذى بدأت فيه مصطلحات هذه العقيدة تأخذ مكانها فى هذا الشعر ، وأن ثورة المختار هى التى شهدت المقدمات الأولى للشعر الشيعى فى صورته المذهبية ، وقلنا إنها مقدمات كانت تمهد لظهور الكميت شاعر الشيعة الأكبر فى الكوفة .

ووقفنا طويلا عند الكميت ، ومضينا معه فى دراسة نفسية نحاول بها أن نتبين المؤثرات الأساسية فى نفسيته ، وحاولنا أن نربط بين حياته التى بدأت مع مأساة كربلاء ، وشهدت عصر الثورات الكبرى التى انتهت جميعها — من الناحية السياسية — بالإخفاق ، وبين اتجاهه الشعورى واتجاهه العملى . ثم وقفنا عند حياته العقلية ، وحاولنا أن نتبين مقومات عقليته ، واتجاهاته التفكيرية ، ثم وقفنا عند صلته بزيد بن على ، وتأثير هذه الصلة فى حياته السياسية والعقلية . ثم مضينا إلى « هاشمياته » فى دراسة مستفيضة ، فحاولنا أولاً أن نؤرخ لها ، واستطعنا — اعتماداً على شعره من ناحية ، وعلى بعض النصوص التى تحتفظ بها المصادر القديمة من ناحية أخرى — أن نؤكد أنه بدأ ينظمها منذ وقت مبكر من حياته ، وظل مشغولاً بها حتى انتزع الموت القلم من يده . وحاولنا بعد ذلك أن نحدد موضوعها ، فرأينا أنه يتفرع إلى ثلاثة موضوعات كبرى : مدح بنى هاشم ، وهجاء بنى أمية ، وموازنة بين عدل الأئمة الهاشميين وجور الخلفاء الأمويين ، وأن هذه الموضوعات الثلاثة تهدف إلى خدمة القضية الهاشمية والدفاع عنها . ولاحظنا أن الكميت لا يمدح إماماً بعينه من أئمة الشيعة ، ولا يتجه بهجائه إلى خليفة معين من خلفاء بنى أمية ، وعللنا لذلك بأنه لم يكن يهدف إلى أن تكون هاشمياته مدحاً أو هجاء ولكن دفاعاً عن فكرة مذهبية عامة آمن بها . ومن هنا رأينا أنها ليست تعبيراً عن المذهب الزيدى وحده ، ولكنها تعبير عن الفكرة الشيعية فى صورتها

العامة المعتدلة كما كان يتمثلها أصحابها المعتدلون فى نهاية القرن الأول وبداية القرن الثانى ، دون أن يمنع هذا من أن يكون بعضها قد نظم ليعبر عن المذهب الزيدى بحكم اتصال صاحبها بإمامه .

ومضينا فى دراسة فنية لهذه الهاشميات ، ورأينا أن العمل الفنى عند الكميت لم يعد حديثاً عن العاطفة ، وإنما أصبح حديثاً عن العقل . ورددنا ذلك إلى ثقافة الكميت العقلية ، وحاولنا أن نربط بينه وبين الفقه الحنفى الذى رجحنا أنه اتصل به وتأثر بمذاهبه فى القياس العقلى . ثم عرضنا للمؤثرات الأخرى التى أثرت فى شخصية الكميت الفنية ، وحاولنا أن نتبين الجوانب التى خالف فيها التقاليد الفنية القديمة ، وأن نعلل لها . ووقفنا عند تأثير الخطابة فى شعره ، وطبعه بطابع نثرى فيه التقريرية وفيه الإطالة . ثم سجلنا أخيراً ظهور طائفة من ألفاظ العقيدة الشيعية فى هذه الهاشميات ، ورأينا أن بعضها قد استخدم لأول مرة فى معناه الشيعى .

ثم مضينا إلى مذهب الإرجاء ، ولاحظنا أنه لم ينتج شعراً كثيراً يصلح أن نجعله لوناً متميزاً من ألوان الشعر الكوفى ، أو اتجاهاً خاصاً من اتجاهاته الفنية ، وعللنا لذلك بأن هذا المذهب فى مرحلتيه التاريخيتين كان دعوة مسالمة متسامحة تقف من الدين والدنيا موقفاً سلبياً هادئاً دون أن تثير من حولها ثائرة تطلق شياطين الشعر من قماقمها . ولكن ليس معنى ذلك أن هذا المذهب لم ينتج شعراً على الإطلاق ، فليس من اليسير أن نتصور أنه مر بالكوفة دون أن يؤثر فى مجتمعها الفنى ولو تأثيراً قليلا. واستطعنا أن نضع أيدينا على نصوص تحتفظ بها المصادر القديمة تؤيد هذه الفكرة ، ورجحنا على أساسها أن الشعر الكوفى الذى ظهر فيه تأثير الإرجاء قد ضاع كما ضاعت أكثر المعلومات عن هذا المذهب . ولكننا لاحظنا تأثيراً واضحاً لهذا المذهب فى الشعر الكوفى ، وإن يكن تأثيراً فى الشعراء أكثر منه تأثيراً فى الشعر نفسه ، فقد كان تقليل المرجئة لأهمية العمل فى تحديد معنى الإيمان ، وتساهلهم فى مسألة مرتكب الكبيرة من العوامل التى أغرت شعراء اللهو والمجون على الانطلاق خلف غرائزهم مادام المرجئة قد فتحوا لهم باب العفو على مصراعيه .

(٢)

الجديد فى البحث :

بعد هذه الدراسة الطويلة لحياة الشعر فى الكوفة فى أثناء القرنين الأولين ، وبعد هذا العرض السريع لنتائجها ، يجدر بنا أن نقف لنتساءل : ما الجديد الذى توصلنا إليه ؟

لقد كان من الممكن أن نقول إن هذه هى أول مرة فى تاريخ الأدب العربى تُدرَّس فيها الكوفة دراسة مستقلة ، وكان هذا يكفى لكى نقول — ونحن مطمئنون — إن هذا البحث يعد شيئاً جديداً فى دراساتنا الأدبية . ولكننا لانريد هذا فحسب ، وإنما نريد أن نشير إلى أن هذا البحث فى صورته التى تمثلناها له جديد فى اتجاهه وغايته . فهو عمل علمى متكامل يخضع — على الرغم من ضخامته وتشعبه — لفكرة واحدة ، هى فكرة «الربط بين الشعر والحياة» ، وهى فكرة سيطرت عليه سيطرة تامة منذ البداية حتّى النهاية . فلأول مرة تدرس الكوفة دراسة ليس هدفها تسجيل الظواهر الأدبية كما احتفظت بها المصادر القديمة ، وإنما هدفها الربط بين هذه الظواهر وبين العوامل التى أوجدتْها أو طوّرتْها ، والمؤثرات التى أثرت فيها فطبعتها بطوابع معينة لم يكن من الممكن — من وجهة النظر العلمية الدقيقة — أن نفهمها على وجهها الصحيح بدون هذا الربط .

ولسنا ننكر أن هذه العوامل والمؤثرات قد احتفظت بأصولها الأولى مصادرُنا القديمة ، كما لاننكر أن بعض الباحثين المحدثين درسوها أو عرضوا لها ، ولكن أكثر القدماء والمحدثين كان اهتمامهم يتجه إلى « العصر » أكثر مما يتجه إلى «البيئة» . ومن هنا كانت أخبار البيئات الأدبية تختلط اختلاطاً شديداً يجعلها ضائعة الشخصية تائهة المعالم . وقد حاولنا جاهدين أن نستخلص من هذه الأخبار المختلطة ما يتصل بالكوفة لنتبين فى ضوئه

صورة واضحة لحياتها في شتى جوانبها. ولم تكن مهمة «التصفية» هذه بالمهمة السهلة ، لأن تشابه البيئات في بعض جوانبها ، ومشاركتها جميعاً في الحياة العامة ،وضياع معالمها المميزة بسبب الاهتمام بالصورة العامة للعصر ،كان يجعل الصورة الخاصة للبيئة تبدو في بعض جوانبها ناقصة أحياناً ، وغير واضحة أحياناً أخرى . وقد حاولنا أن نرسم صورة واضحة قريبة من الكمال للكوفة من حيث هي بيئة متميزة المعالم واضحة القسمات سجلناها في نهاية كل فصل من فصول «الحياة » حين كنا نقف طويلاً عند دراسة الشخصية . وما نظن إلا أن هذه المحاولات لدراسة شخصية الكوفة السياسية والاجتماعية والعقلية محاولات جديدة في اتجاهاتها ونتائجها .

ويسّر لنا هذه المهمة ما ثبت لدينا من أن بيئة الكوفة — على الرغم من كثرة جوانبها وتشعبها — كانت تخضع لتيارات عامة كبرى تؤثر فيها تأثيراً يتفاوت مداه تبعاً لقربها من مراكز هذه التيارات أو بعدها عنها ، وتبعاً لشدة هذه التيارات أحياناً وضعفها أحياناً أخرى . وقد استطعنا — بحكم اتصالنا الطويل بهذه البيئة ، ومحاولتنا الدائبة للربط بين جوانب الحياة فيها — أن نتبين ثلاثة تيارات كبرى كانت هي الدوافع الأساسية التي اتجهت بها تلك الاتجاهات التي رأيناها في دراستنا لحياتها السياسية والاجتماعية والعقلية والفنية : وهي تيار الأرستقراطية العربية ، وتيار العناصر الفارسية ، وتيار التشيع . ولسنا ندعي أن تبين هذه التيارات يعد كشفاً جديداً ، وإنما الذي نذكره هو أن الربط بينها وبين جوانب الحياة المختلفة ، ووصل الأسباب بالمسببات ، والنظرة الكلية الشاملة التي ترد الجزئيات إلى أصولها الكبرى بحيث تبدو هذه الجوانب حلقات متشابكة مترابطة لا حلقات مفككة متناثرة ، تعد محاولة علمية جديدة من غير شك .

ودفعتنا هذه النظرة الشاملة إلى عرض الحياة السياسية عرضاً جديداً . فقد عدلنا عما جرى عليه المؤرخون من ربط هذه الحياة بعصور الخلفاء ، وتقسيمها إلى عصور تحددها سنوات حكمهم ، إذ رأينا أن هذه نظرة جزئية تغمض العين عن المؤثرات الكبرى . ولم نمض معهم في سرد الأحداث التاريخية سرداً قصصياً إذا رأينا أن مصادرنا التاريخية القديمة قد قامت بهذه المهمة خير قيام ، وإنما مضينا خلف المسرح السياسي نتبين الموجهات

الكبرى للحياة السياسية ، لكى نستطيع أن نرد أحداثها إلى دوافعها الأساسية ، ونربط بين النتائج المقررة والمقدمات التى أدت إليها ، محاولين أن ندرس نفسية العصر من ناحيته السياسية . وقد انتهينا إلى أن الموجهات الكبرى فى هذه الحياة خمسة : طبيعة المهمة العسكرية التى أسست من أجلها الكوفة ، ثم ظهور «علىّ وبنيه» على مسرحها السياسى ، ثم تلك العداوة التقليدية القديمة بين العراق والشام ، ثم ظهور الكوفة فى ميدان الحياة السياسية على أنها وطن الثورة الروحى ، ثم أخيراً رد الفعل الطبيعى لهذا بعد قيام العباسيين . وعلى أساس من اطمئناننا إلى هذه الموجهات قسمنا حياة الكوفة السياسية — لأول مرة فى الدراسات التاريخية — إلى تلك العصور الخمسة التى عرضنا لها من قبل .

ودفعتنا هذه المحاولة لدراسة نفسية العصر السياسية إلى مناقشة تلك الفكرة التى عرفت عن أهل الكوفة من أنهم أهل غدر ونفاق وتقلب وهوائية ، وانتهينا إلى رأى يخالف ما استقر فى أذهان القدماء والمحدثين ، إذ نفينا عنهم هذا الاتهام ، ورأينا أن المسألة لم تكن أكثر من فقدان روح التضحية والفدائية فى نفوسهم بسبب الظروف السياسية التى كانوا يمرون بها ، وهى ظروف كانت تجعلهم فى أكثر الأحيان فى حالة يأس من نجاح أية محاولة ثورية ، وبسبب أنهم كانوا يفتقدون زعيماً سياسياً يحسن السياسة ويدبر لها حتى يضمن له ولأنصاره النصر ، وهى صورة لم يجدوها فى أبناء علىّ الذين كانوا رجال دين شجعاناً أبطالاً ، ولكنهم لم يكونوا رجال سياسة ، فكانت ثوراتهم أشبه شىء بمغامرات الفدائيين الانتحارية .

وكانت دراستنا للحياة الاجتماعية جديدة فى مجموعها. فقد درسنا — لأول مرة فى تاريخ الحضارة الإسلامية — عناصر السكان التى شاركت فى تكوين الكوفة الاجتماعى ، وحاولنا أن نتبين الدور الذى لعبه كل عنصر منها فى حياتها الاجتماعية ، وخالفنا ماسينيون فيما يراه من أن العناصر الفارسية لم تنشأ فى الكوفة إلا بظهور الخراسانيين فى القرن الثانى ، ورأينا أن هذا الرأى لايستقيم مع الواقع الحيوى لهذه المدينة الحربية التى ظلت تستقبل مجموعات من الأسرى الفرس كبيرة العدد طوال عصر الفتوح ، وظلت تستقبل فى أثناء ذلك وبعد ذلك سيلاً لاينقطع من العناصر الفارسية التى كانت تفد عليها لتشارك فى

حياتها المدنية . كما درسنا الطبقات الاجتماعية فيها دون أن نتقيد بتلك الفكرة التى ترد هذه الطبقات فى المجتمعات الإسلامية الناشئة إلى أرستقراطية عربية وشعبية أجنبية، إذ رأينا أن الحواجز العنصرية بين العرب والموالى ليس معناها أن الطبقة الأرستقراطية عربية خالصة أو أن الطبقة الشعبية أجنبية خالصة .

واستطعنا فى دراستنا للحياة العقلية أن نفسر كثيراً من ظواهرها تفسيراً جديداً على أساس الربط بينها وبين البيئة ، إذ كنا نرى أن هذا هو الاتجاه الطبيعى لفهم هذه الظواهر ، لأنها — فى حقيقة الأمر — ليست إلا وفاء بحاجات البيئة الحيوية . فعلنا ذلك فى تعليلنا لظهور مدرسة الرأى فى التشريع الإسلامى بها، وانتشار وضع الحديث فيها ، واهتمامها برواية الشعر والأخبار أكثر من جمع اللغة وتقعيد النحو ، ومخالفتها البصرة فى مذهبها النحوى ، إذ حاولنا أن نربط بين هذه الظواهر وبين البيئة الجغرافية والسياسية والاجتماعية والعقلية . وقد حاولنا أن ننصف الكوفة من البصرة ، ولم يكن هذا تعصباً وإنما كان وضعاً للأمور فى موضعها الطبيعى ، ورأينا أن كثيراً من الاتهامات التى توجهها مدرسة البصرة إلى مدرسة الكوفة ، والتى يميل إلى تصديقها كثير من القدماء والمحدثين ، لا يمكن أن تكون صحيحة . كما حاولنا ذلك أيضاً مع حماد الراوية ، فناقشنا مجموعة الاتهامات التى يوجهها إليه خصومه ، ورددنا طائفة منها، ووضعنا طائفة أخرى فى موضعها العلمى الدقيق . وقد خالفنا القدماء ومن تابعهم من المحدثين فى تفسير ازدهار مدرسة الرواية فى الكوفة على أساس ما يروى من خبر النعمان بن المنذر وجمعه أشعار العرب وعثور المختار عليها تحت القصر الأبيض ، فرفضنا هذا الخبر على أساس مناقشة سنده ومتنه ، وعللنا الظاهرة بما ثبت لدينا من أن القبائل العربية فى الكوفة كانت تحرص على جمع شعرها وتدوينه ، كما ربطناها بالوضع الجغرافى للكوفة ، وبطبيعة الحياة الاجتماعية فيها .

وكانت المحاولة الجديدة التى حاولناها فى دراسة نزعتى الزهد واللهو ومذهبى التشيع والإرجاء تتجه أساسياً إلى تبين ملامح الشخصية الكوفية فيها ، أو بعبارة أخرى تجريد الصورة العامة لهذه الاتجاهات الاجتماعية والعقلية من آثار البيئات الأخرى . واستطعنا أن نضعها فى صورتها الكوفية

الدقيقة ، وأن نربط بينها – كما نفعل دائماً – وبين البيئة . وخالفنا كريمر فيما يذهب إليه من أن آراء المرجئة ترجع فى أصلها وشكلها إلى فلسفة الكنيسة الشرقية ، ورأينا أن فكرة الإرجاء نشأت نشأة إسلامية خالصة ، واستمدت مبادئها الأولى من الحديث النبوى ، ثم اتجهت بعد ذلك اتجاهاً إسلامياً . كما خالفنا خودابخش فيما يراه من أن هذا المذهب قد انقرض بسقوط الدولة الأموية ، وأستاذنا الدكتور أحمد أمين فيما يذكره من أن هذه الفرقة قد ذابت بعد العصر الأموى فى الفرق الأخرى ولم يعد لها وجود مستقل ، واستطعنا أن نضع أيدينا على نصوص ثابتة تؤيد ما ذهبنا إليه من أن هذا المذهب ظل منتشراً فى الكوفة إلى نهاية القرن الثانى .

وقد نهجنا فى تقسيم الفترة التى ندرسها إلى عصور أدبية نهجاً يخالف ما جرى عليه الباحثون من تقسيم الحياة الأدبية إلى عصور ترتبط أحياناً بالعصور السياسية ، وأحياناً أخرى بالمذاهب الفنية ، إذ ربطنا بينها وبين الحياة اللغوية على أساس أن اللغة هى وسيلة التعبير الأدبى . وانتهى بنا هذا الربط إلى تقسيم هذه الفترة إلى ثلاثة عصور أدبية : عصر العربية الفصحى ، وعصر الصراع بينها وبين العربية المولدة ، وعصر العربية المولدة . ونحن نضع هذا التقسيم – لأول مرة فى تاريخ دراساتنا الأدبية – ليكون أساساً جديداً لدراسة الشعر العربى ، لا فى الكوفة وحدها ، وإنما فى سائر البيئات الأدبية التى تعرضت فيها العربية لصراع لغوى بينها وبين اللهجات المحلية .

ولأول مرة فى تاريخ دراساتنا الأدبية أيضاً وقفنا عند طائفة غير قليلة من الشعراء المغمورين الذين لم يهتم بهم الباحثون من قبل ندرسهم ، ونشخص حياتهم ، ونحاول أن نتبين الجوانب المؤثرة فى اتجاهاتهم الحيوية والفنية ، ونربط بينها وبين بيئتهم ، ونجمع « دواوينهم الشعرية » المبعثرة لا فى المصادر الأدبية فحسب ، وإنما فى المصادر التاريخية وغير التاريخية أيضاً ، ثم نقف عند هذه « الدواوين » ندرسها ونتبين اتجاهاتها الموضوعية وخصائصها الفنية ، على أساس من الربط بينها وبين حياة أصحابها وحياة البيئة التى يعيشون فيها ويتصلون بها . ولا نعدو الحق إذا قلنا إننا درسنا لأول مرة فى تاريخ الأدب العربى عبد الله بن خليفة الطائى ، وعبيد الله بن الحر الجعفى ، وعبد الله

ابن الأحمر الأزدى ، وعبد الله بن همام السلولى ، وسراقة بن مرداس البارق ، والمتوكل الليثى ، وأبا جلدة اليشكرى ، وعبد الله بن معاوية ، وأبا دلامة ، وأبا عطاء السندى ، والحكم بن عبدل ، وعبد الله بن الزبير الأسدى ، والأقيشر ، والثروانى ، وبكر بن خارجة . ولسنا ندعى أننا قلنا كل شيء عن هؤلاء الشعراء ، أو أننا درسنا حياتهم وشعرهم دراسة مفصلة واسعة ، فهذا ليس من منهجنا الذى سرنا عليه ، وإنما الذى نذكره هو أننا وضعنا الأسس الأولى لدراستهم ، بما كنا نحاوله من تحديد الخطوط الكبرى فى حياتهم ، وتبين المؤثرات الأساسية فيها ، وتسجيل الألوان الواضحة فى فنهم .

ووقفنا عند «الأربعة الكبار» : أعشى همدان ، والكميت ، ومسلم ، وأبى العتاهية ، وقفات طويلة تتفق مع سيطرتهم الأدبية الواسعة على المجتمع الفنى بالكوفة ، ويسر لنا السبيل كثرة المعلومات التى تحتفظ بها المصادر القديمة عنهم ، وكثرة ما وصل إلينا من مجموعاتهم الفنية. وسلكنا فى دراستهم مسلكاً جديداً يجمع بين الدراسة النفسية وبين اتجاه آخر لعلنا أول من اتجه إليه ، ومن الممكن أن نسميه « دراسة حيوية » ، لأنه محاولة للربط بين حياة الشاعر الخاصة والعمل الفنى عنده . وفى سبيل هذه المحاولة كنا نمضى مع أخبار هؤلاء الشعراء ، ونحاول أن نتغلغل فى أعماق حياتهم الخاصة، لنضع أيدينا على الجوانب التى تحقق لنا نجاحها . وكنا نرى فى كثير من الأخبار التى تبدو تافهة ، والحوادث السريعة التى تأتى عرضاً ، أشياء كبيرة الأهمية ، عميقة الدلالة ، تضىء لنا سبيل المحاولة وتضع أيدينا على كثير من أسرار العمل الفنى عندهم . وعلى الرغم من أن السبيل لم يكن دائماً معبداً ، فإننا نشعر أن هذه المحاولة انتهت بنا إلى أشياء جديدة وضعت الاتجاهات الفنية لهؤلاء الشعراء فى ضوء جديد . ولكننا مع ذلك نؤمن بأن نجاح هذه المحاولة لم يكن دائماً بنسبة واحدة ، وهذا راجع إلى أن المعلومات التى وصلت إلينا لم تكن كلها على قدر واحد من الكثرة والأهمية . ونكاد نعتقد أن دراستنا لهؤلاء الشعراء دراسة جديدة تماماً فى اتجاهاتها وأساليبها فى البحث ونتائجها. كما نكاد نعتقد أننا نجحنا فى منهجنا هذا الذى يجمع بين الدراسة النفسية والدراسة الحيوية

نجاحاً يجعلنا نضعه فى ميدان البحث الفنى بين المناهج التى ثبتت صلاحيتها .

فى دراستنا لأعشى همدان حاولنا أن نربط بين شعره وحياته الحربية وما مر به فيها من تجارب نفسية ، وبخاصة أسره ومرضه وغربته . كما حاولنا أن نربط بينه وبين حياته فى عصر الثورات التى ظل يحلق فى جوها حتى استقر فى النهاية على صخرة ابن الأشعث العاتية ، حيث سيطرت عليه نزعتان : نزعة أرستقراطية ، ونزعة قبلية . ثم حاولنا أخيراً أن نتبين تأثير حياته العقلية فقيهاً وقارئاً فى اتجاهاته الفنية .

وحاولنا أن نربط بين اتجاهات الكميت الفنية وبين مولده فى أيام مأساة كربلاء ، ومعاصرته لعصر الثورات الكبرى من بدايته إلى نهايته ، وتأثير إخفاق هذه الثورات فى نفسه تأثيراً استقر فى اللاشعور يأساً كان يظهر أحياناً فى صورة تعويضية فى شعره ، وأحياناً فى صورة طبيعية فى حياته . ثم اتصاله بالحياة العقلية فى عصره اتصالا واسعاً عميقاً ، وبخاصة الحياة اللغوية والحياة الدينية ، ووقفنا عند صلته بأبى حنيفة ومدرسته الفقهية ورأينا فيها مؤثراً من المؤثرات التى طبعت شعره بطابع الحجاج والجدل . كما ربطنا بين العمل الفنى عنده وبين نزعته الخطابية ، ورأينا أن أسلوب المناظرة فى شعره أثر من آثارها .

وفى دراستنا لمسلم ربطنا بين العمل الفنى عنده وبين صناعة أبيه ، ورأينا أنه كان يصنع شعره كما كان يرى أباه يلاحم بين خيوطه ليخرج منها نسيجاً محكماً متقناً . كما حاولنا أن نرى فيه صورة من تلك القصور التى كان يتردد عليها ليمدح أصحابها ، وما يراه فيها من مظاهر الترف والحضارة ومن مبالغات فى الزخرف والتلوين . ورددنا ظهور البديع عنده إلى شيئين : بيئة الكوفة العقلية التى نشأ بها وعاش فيها ، واتجاهه إلى المديح واتخاذه منه وسيلة للعيش.

وحاولنا أن نربط بين اتجاهات أبى العتاهية فى الحياة والفن وبين مولده فى أيام الانقلاب العباسى ، وصناعة الجرار التى كان يحترفها هو وأسرته . وقلنا إنه رأى فيها معنى « المصير » الذى طال حديثه عنه فى شعره ، كما رأينا أن العمل الفنى عنده ليس سوى صورة من صناعة هذه الجرار وتشكيلها .

ووقفنا طويلاً عند صلته بسُعدى النائحة التى قضى معها صدر شبابه فى عالم النواح والأحزان يضربان معاً فى شعاب وادى الموت الموحش الكئيب . كما حاولنا أن نتبين تأثير صلته بعتبة وكيف دفعته إلى محاولة إماتة قلبه إلى الأبد . ووقفنا عند سجنه فى عهد الرشيد ، ورأينا كيف دفع به إلى حياة العزلة والانطواء على النفس . وفسرنا العمل الفنى عنده تفسيراً جديداً على أساس من فكرة « الترجمة الشعرية » إذ رأيناه يترجم حيناً أفكار العامة ، وحيناً مواعظ القصاص وأصحاب الخطابة الدينية ، وحيناً آيات القرآن والحديث ، وحيناً أصوات الطبيعة وموسيقاها . كما فسرناه — من ناحية أخرى — على أساس « النثرية » و« السجع الشعرى » الذى دفعه إلى التحلل من نظام القافية العربية التقليدى أحياناً ، ومخالفته أحياناً أخرى .

وقد انتهينا — فى ضوء تتبعنا لتطور الرجز — إلى أن أعشى همدان كان أحد من وضعوا الأسس الأولى لنهضة الرجز ، وعملوا على الارتفاع به إلى مستوى القصيد ، إذ تطور على يديه من صورته القديمة إلى صورة جديدة قريبة قرباً واضحاً من صورة القصيدة ، فلم يعد ذلك الفن الشعبى ذا الشطور القليلة العدد القليلة الحظ من الفنية ، وإنما اخترق هذا النطاق الشعبى ليدور مع القصيد فى دائرته الرسمية ، فقد طالت الأرجوزة عنده ، واتسعت طاقتها الفنية ، وتعددت موضوعاتها ، وبدأت تخضع لتقاليد القصيدة الفنية ، فظهرت فيها المقدمة الغزلية التقليدية ، ومضت تعبر عن الموضوعات التى كان القصيد مستأثراً بها كالمدح والهجاء والوصف .

وفى ضوء دراستنا للكميت انتهينا إلى تعديل الفكرة الشائعة فى دراساتنا الأدبية من أن أبا نواس هو أول من أعلن الثورة على المقدمات التقليدية فى الشعر العربى ، فقد رأينا الكميت فى مقدمات هاشمياته يعطى النسيب تحولاً سلبياً ، ويهاجم الأطلال ، ويسخر ممن يقفون بها ، ويعجب ممن يفعلون هذا بل ينكره عليهم ، ويضع فى مكان هذه المقدمات التقليدية مقدمات تتصل بموضوع قصائده . وملنا إلى الظن بأن هذه الثورة المبكرة كانت من العوامل التى اتجهت بأبى نواس إلى ثورته ، فأبو نواس ليس هو صاحب

أول ثورة فنية على المقدمة التقليدية للقصيدة العربية ، وإنما صاحب هذه الثورة هو الكميت ابن الكوفة مدينة الثورة الخالدة .

وفى ضوء هذه الدراسة أيضاً ، وفى ضوء دراستنا لنشأة العقيدة الشيعية وتطورها ، انتهينا إلى مخالفة أستاذنا الدكتور شوقى ضيف فيما يذهب إليه من أن هاشميات الكميت تعبير عن الفكرة الزيدية ، وملنا إلى القول بأن الكميت — على الرغم من صلته بزيد بن على — لم يكن شاعر الزيدية فى صورتها المذهبية الدقيقة ، ولم تكن هاشمياته تعبيراً عن المذهب الزيدى وحده ، وإنما كان شاعر العقيدة الشيعية فى صورتها العامة فى تلك الفترة التى لم تكن هذه العقيدة قد استقرت فيها فى صورة مذاهب وعقائد ، وكانت هاشمياته — فى حقيقة أمرها — ثورة نظرية يشنها هو ضد الأمويين نيابة عن بنى هاشم عامة ، دون أن ترتبط بإمام معين . وأيدنا ذلك بما ثبت لدينا من أن الهاشميات لم تنظم جميعها فى فترة واحدة وإنما نظمت فى فترات متباعدة ، وأنه بدأ ينظمها من قبل أن يفكر زيد فى الخروج .

وفى ضوء دراستنا للدور الذى لعبه الكميت فى الحياة السياسية انتهينا إلى رفض الفكرة القديمة التى استقرت فى الأذهان من أن هاشميته اللامية « ألا هل عم فى رأيه متأمل » رثاء لزيد بن على ، وملنا إلى القول بأنها ليست رثاء له ، وأنها لم تنظم بعد مصرعه ، وإنما نظمت قبل ثورته فى أيام ولاية خالد القسرى على العراق . وأيدنا ذلك بشعر الكميت فيها من ناحية ، وبنصوص متواترة تحتفظ بها المصادر القديمة من ناحية أخرى ، وصححنا بذلك الوضع التاريخى والسياسى لهذه الهاشمية .

وفى ضوء دراستنا لأبى العتاهية انتهينا إلى أن ظاهرة « لزوم مالا يلزم » لم تظهر فى الشعر العربى مع ظهور أبى العلاء ، وإنما ظهرت من قبله عند أبى العتاهية . فقد لاحظنا أنه كان يفرض على نفسه صورة من هذه الظاهرة ، إذ أدار ديوانه الزهدى على كل الحروف الهجائية ، ما عدا حرف الخاء فقط ، ولعله قد ضاع كما ضاع كثير من شعره ، كما كان أحياناً يلتزم حرفاً آخر قبل حرف الروى ، ودفعنا هذا إلى الظن بأنه كان يتعمد ذلك تعمداً . ورجحنا أن أبا العلاء ليس هو صاحب الخطوة الأولى فى هذا الطريق ، وإنما

صاحبها هو أبو العتاهية الذى أخذ بيده وخطا به هذه الخطوة الأولى ثم ، تركه ليمعن فى الطريق ويتوغل .

وفى ضوء هذه الدراسة أيضاً رجحنا وجود صلة قوية بين شعر أبى العتاهية الزهدى والقرآن فى دوره المكى فى الأفكار التى يعرض لها ، وفى الاتجاه الذى يتجه إليه فى مخاطبة الناس ، وفى الأسلوب الذى يسجل فيه هذه الأفكار ، ثم فى محاولته محاكاة الموسيقا القرآنية المكية فى بعض قصائده ومقطوعاته .

وعلى أساس دراستنا للموسيقا فى شعر أبى العتاهية انتهينا إلى مخالفة ابن قتيبة فى تفسيره لخروجه على العروض على أساس سرعته وسهولة الشعر عنده ، ورددنا هذه الظاهرة إلى اتجاهه الموسيقى لمحاكاة الأصوات الذى وجهته إليه فكرته فى « الترجمة الشعرية » .

وانتهت بنا دراستنا لابن الحرّ إلى أنه هو الذى وضع لمن جاء بعده من الشعراء التقاليد الفنية لرثاء الحسين ، ومهد لهم الطريق فيه حتى أصبح موضوعاً أساسياً من موضوعات الأدب الشيعى . ورجحنا أن ندمه وحسرته على خذلانه الحسين وتخليه عنه ، وحديثه عن ذلك فى شعره ، ودعوته إلى الثأر له ، كانت الإرهاصات الأولى لظهور التوابين ، إذ أن المعانى التى أكثر من ترديدها فى شعره هى نفسها الأسس التى قامت عليها حركتهم ، وهى نفسها الأهداف التى كانوا يعملون لها .

وعلى أساس دراستنا لابن عبدل وأبى دلامة أثبتنا وجود صلة بين الشاعرين فى اتجاهاتهما الحيوية والفنية ، وانتهينا إلى أن ابن عبدل أستاذ لأبى دلامة فى الشعر والحياة جميعاً ، وأيدنا ذلك بارتباطهما بالبلدية والقبلية ، وبتقاربهما الزمنى ، وبالتشابه القوى بينهما فى مسلكهما فى الحياة ، وفى الاتجاهات الفنية نحو أدب شعبى يعتمد على الفكاهة والسخرية .

وانتهت بنا دراستنا لشعراء اللهو والمجون والزندقة إلى طائفة من النتائج الجديدة :

فقد عدّلنا من الفكرة الشائعة المستقرة فى تاريخ الأدب العربى من

أن الوليد بن يزيد هو شاعر الخمر فى العصر الأموى ، وأنه هو الذى وضع التقاليد الفنية لشعراء العصر العباسى ، وأثبتنا أن الأقيشر الأسدى سبق الوليد فى اتخاذ الخمر موضوعاً أساسياً لشعره فرغ له ، وتخصص فيه ، وجعله مذهباً فنياً يفرد له القصائد والمقطوعات . وانتهينا إلى القول بأننا لا نتردد فى أن نعدّل من هذه الفكرة ، فنجعل من الأقيشر شاعر الخمر فى أوائل العصر الأموى ، ونتأخر بالوليد لنجعله شاعرها فى أواخره ، دون أن يكون هناك ما يمنع من أن نعد ظهور الأقيشر مقدمة لظهور الوليد .

واستطعنا أن نكشف عن وجود مدرسة كوفية من شعراء اللهو تتخذ من حديثها عن الخمر مجالاً لإعلان استهتارها بالدين واستخفافها بعقائده ، أستاذها الأقيشر الذى وضع الأسس الأولى لتقاليدها الفنية فى بداية العصر الأموى ، ثم يأتى بعده أبودلامة ويحيى بن زياد وآدم بن عبد العزيز فى فترة الخضرمة ، ثم يكثر تلاميذها فى أوائل العصر العباسى ويلمع بينهم والبة والتيمى .

وأثبتنا أن مدرسة « الأدب المكشوف » فى الشعر العربى مدرسة كوفية خالصة ، أسستها الكوفة ، وتعهدتها ، وتخرج فيها تلاميذ نشروا مبادئها الشاذة فى البصرة وبغداد ، وأسسوا بهما فروعاً لها . وكان هذا على أساس ما لاحظناه من أن هذا الأدب لون جديد فى الشعر العربى يرتبط ظهوره بظهور شعراء اللهو الكوفيين فى أواخر العصر الأموى ، وأن أبا نواس زعيمَ فرع هذه المدرسة فى البصرة متأخر زمنياً عن طليعتها الأموية ، إلى جانب أنه تلميذ لأحد أساتذتها وهو والبة .

وانتهينا إلى أن الرسائل الشعرية التى كان شعراء هذه المدرسة يتبادلونها فيما بينهم فى كثرة تلفت النظر حتى أصبحت لوناً أساسياً من ألوان شعرهم ، تدين بظهورها فى تاريخ الشعر العربى لهم . فهم أول من وضع الأساس لهذا اللون الذى سيحتل مكانه فى الشعر العربى بعد ذلك ، أوهم — على أقل تقدير — أول من وجه الأنظار إلى صلاحية الشعر لكتابة الرسائل .

وأخيراً كنا — فى أغلب الظن — أول من درس شعر الديارات ، وهو

موضوع – على أهميته وطرافته – لم يلق من عناية الباحثين فى تاريخ الأدب العربى ماهو جدير به .

* * *

وبعد ، فهذه خلاصة النتائج التى توصلنا إليها فى دراستنا، وهى دراسة – على ضخامتها وتشعبها – لم تلم بالموضوع من جميع أطرافه ، فما زلنا نشعر بأننا لم نقل كل شىء ، وأننا لم نصل بها إلى درجة الكمال الذى ننشده . وهى – كما تتمثل لنا فى وضعها الدقيق – محاولة حاولناها بقدر ما أمدتنا مصادرنا من معلومات ، وماهيأت لنا من وسائل . فإن يكن ثمة قصور فلننشد مع المتنبى ، شاعر الكوفة العظيم :

وأتعبُ خلقٍ الله من زاد همّهُ … وقصّر عما تشتهى النفس وُجدُهُ

يوسف خليف

المصادر والمراجع

(أ) المصادر القديمة :

(١) الآمدى : المؤتلف والمختلف (مطبعة القدسى بالقاهرة ١٣٥٤) .

(٢) الآمدى : الموازنة (طبعة صبيح بالقاهرة – بدون تاريخ) .

(٣) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ (ليدن ١٨٦٧) .

(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠).

(٥) الإصطخرى : مسالك الممالك (ليدن ١٨٧٠ – ١٨٩١).

(٦) الأصفهانى : الأغانى (طبعات بولاق وساسى ودار الكتب – وقد أشرنا إلى كل طبعة فى هوامش البحث) .

(٧) الأصفهانى : مقاتل الطالبيين (مطبعة الحلبى بالقاهرة ١٩٤٩) .

(٨) الأعشى : ديوان أعشى همدان فى كتاب الصبح المنير فى شعر أبى بصير نشر Rudolf Geyer (لندن ١٩٢٨) .

(٩) ابن الأنبارى: نزهة الألبا فى طبقات الأدبا (طبعة حجر ١٢٩٤) .

(١٠) البغدادى (الخطيب) : تاريخ بغداد (مطبعة السعادة بمصر ١٩٣١) .

(١١) البغدادى (عبد القادر) : خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (مطبعة بولاق – الطبعة الأولى) .

(١٢) البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم (مطبعة المعارف بمصر ١٩١٠) .

(١٣) البلاذرى : أنساب الأشراف (طبعة القدس ١٩٣٦) .

(١٤) البلاذرى : فتوح البلدان (ليدن ١٨٦٦) .

(١٥) الجاحظ: البيان والتبيين (لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٨ — ١٩٥٠) .

(١٦) الجاحظ: الحيوان (مطبعة الحلبي ١٩٤٣) .

(١٧) الجاحظ : رسائله (نشر J. Finkel — السلفية بالقاهرة ١٩٢٦)

(١٨) ابن الجزري : غاية النهاية في طبقات القراء (نشر برجشتراسر— مطبعة السعادة بمصر ١٩٣٣) .

(١٩) ابن حبيب : المحبر (طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٤٢) .

(٢٠) ابن حجر : لسان الميزان (طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٣١) .

(٢١) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة (دار الكتب العربية الكبرى بمصر ١٣٢٩) .

(٢٢) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (مكتبة الخانجي بمصر ١٣١٧ — ١٣٢١) .

(٢٣) ابن خرداذبه : المسالك والممالك (ليدن ١٨٨٩) .

(٢٤) ابن خلدون : المقدمة (المكتبة التجارية الكبرى بمصر — بدون تاريخ)

(٢٥) ابن خلدون : تاريخه (مكتبة النهضة بمصر ١٩٣٦) .

(٢٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان (طبعة باريس ١٨٣٨) .

(٢٧) الدينوري : الأخبار الطوال (ليدن ١٨٨٨) .

(٢٨) الذهبي : تذكرة الحفاظ (طبعة حيدر آباد الدكن ١٨٩٧) .

(٢٩) ابن رسته : الأعلاق النفيسة (ليدن ١٨٩١) .

(٣٠) ابن رشيق : العمدة (مطبعة السعادة ١٩٠٧) .

(٣١) الزبيدي : مقدمة تاج العروس (المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٠٦).

(٣٢) الزمخشري : تفسير الكشاف (بولاق ١٢٨١)

(٣٣) ابن سعد : الطبقات الكبير (ليدن ١٩٠٩) .

(٣٤) ابن سلام : طبقات الشعراء (ليدن ١٩١٣) .

(٣٥) السيوطى : الإتقان فى علوم القرآن (طبعة محمود توفيق بالقاهرة — ١٩٣٥) .
(٣٦) السيوطى : الاقتراح فى علم أصول النحو (طبعة حيدر آباد الدكن ١٣١٠) .
(٣٧) السيوطى : بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة (مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٦) .
(٣٨) السيوطى : تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين (المطبعة الميمنية بمصر ١٣٠٥)
(٣٩) السيوطى : همع الهوامع شرح جمع الجوامع فى علم العربية (مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٧) .
(٤٠) السيوطى : المزهر فى علوم اللغة وأنواعها (مطبعة السعادة ١٣٢٥) .
(٤١) الشابشتى : الديارات (مطبعة المعارف ببغداد ١٩٥١) .
(٤٢) الشبرخيتى : الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين حديثاً النووية (المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٠٤) .
(٤٣) الشهرستانى : الملل والنحل (مطبعة الأزهر ١٩٥١) .
(٤٤) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك (ليدن ١٨٧٩ — ١٩٠١) .
(٤٥) الطوسى : اللمع فى التصوف (ليدن ١٩١٤) .
(٤٦) العباسى : معاهد التنصيص (المطبعة البهية بمصر ١٣١٥) .
(٤٧) ابن عبد ربه : العقد الفريد (لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٤٠ — ١٩٥٠) .
(٤٨) أبو العتاهية : الأنوار الزاهية فى ديوان أبى العتاهية (المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩١٤) .
(٤٩) العمرى : مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار (مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٤) .
(٥٠) ابن الفقيه : مختصر كتاب البلدان (ليدن ١٨٨٥) .

(٥١) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة (مطبعة النيل بالقاهرة ١٩٠٤) .
(٥٢) ابن قتيبة : الشعر والشعراء (ليدن ١٩٠٢) .
(٥٣) ابن قتيبة : عيون الأخبار (مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٥) .
(٥٤) القسطلانى: إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى(بولاق ١٣٠٤).
(٥٥) ابن القيم : أعلام الموقعين (مطبعة النيل بمصر – بدون تاريخ) .
(٥٦) ابن كثير : اختصار علوم الحديث (مطبعة حجازى بالقاهرة – ١٩٣٧) .
(٥٧) الكميت: هاشميات الكميت (ليدن ١٩٠٤) .
(٥٨) ابن المبارك : منتهى الطلب من أشعار العرب (مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٣ ش) .
(٥٩) المبرد : الكامل (ليبزج ١٨٧٤) .
(٦٠) المبرد : نسب عدنان وقحطان (لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦) .
(٦١) المرتضى: أمالى المرتضى (مطبعة السعادة بمصر ١٩٠٧) .
(٦٢) المرزبانى : معجم الشعراء (مطبعة القدسى بالقاهرة ١٣٥٤ه) .
(٦٣) المرزبانى : الموشح (المطبعة السلفية بمصر ١٣٤٣) .
(٦٤) ابن مزاحم : وقعة صفين (الطبعة الأولى بالقاهرة ١٣٦٥) .
(٦٥) المسعودى : التنبيه والإشراف (ليدن ١٨٩٣) .
(٦٦) المسعودى: مروج الذهب (بولاق ١٢٨٣) .
(٦٧) مسلم بن الوليد : ديوانه (ليدن ١٨٧٥) .
(٦٨) المقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم (ليدن ١٩٠٦) .
(٦٩) ابن منظور : أخبار أبى نواس (مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٢٤) .
(٧٠) ابن النديم : الفهرست (ليبزج ١٨٧٢) .
(٧١) النسائى : سنن النسائى (المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٢) .

المحتوى

الصفحة

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٥/١٧١٧

I.S.B.N. 977-01-4241-7